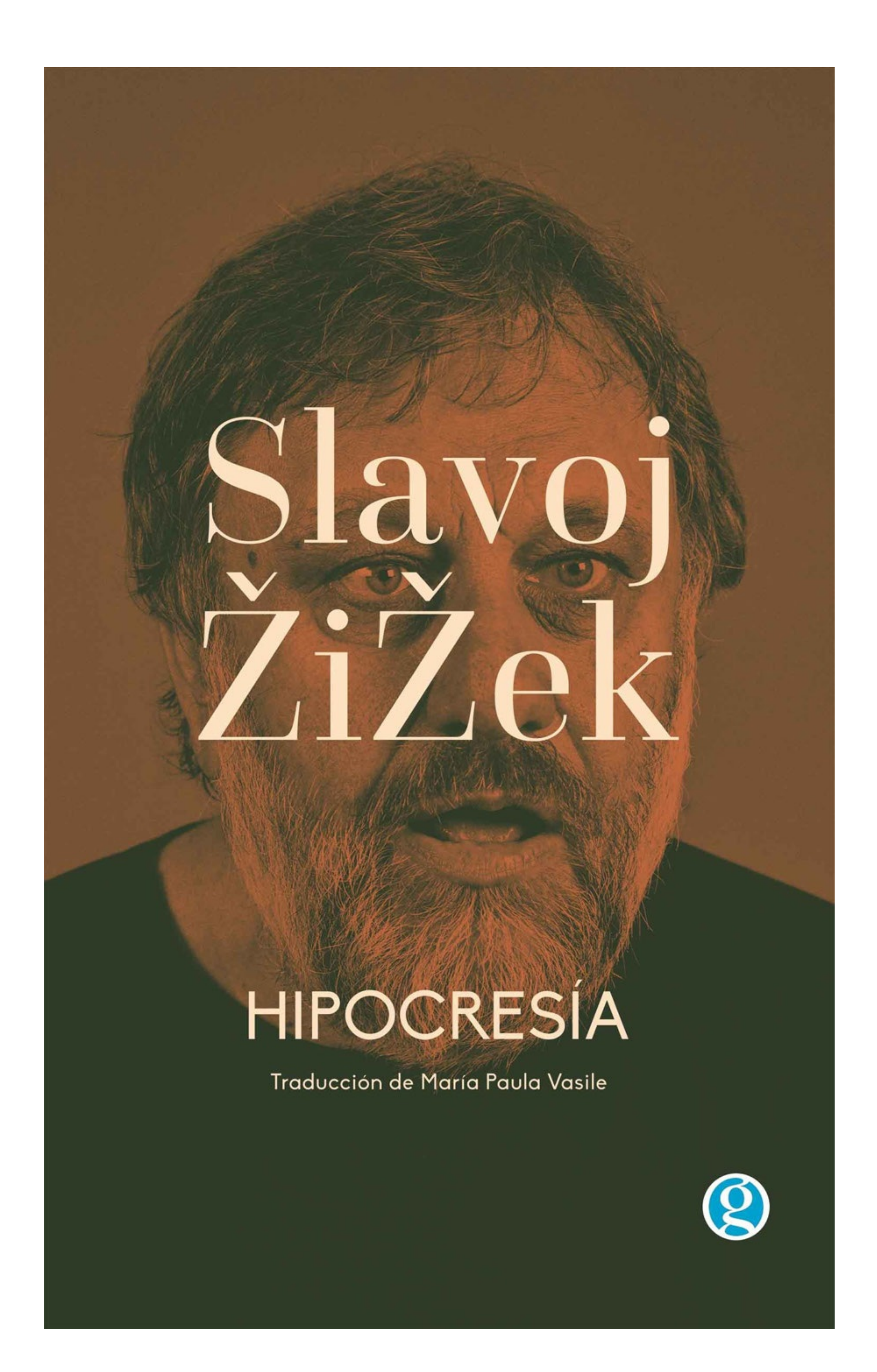

Slavoj
Žižek
HIPOCRESÍA
Traducción de María Paula Vasile
g

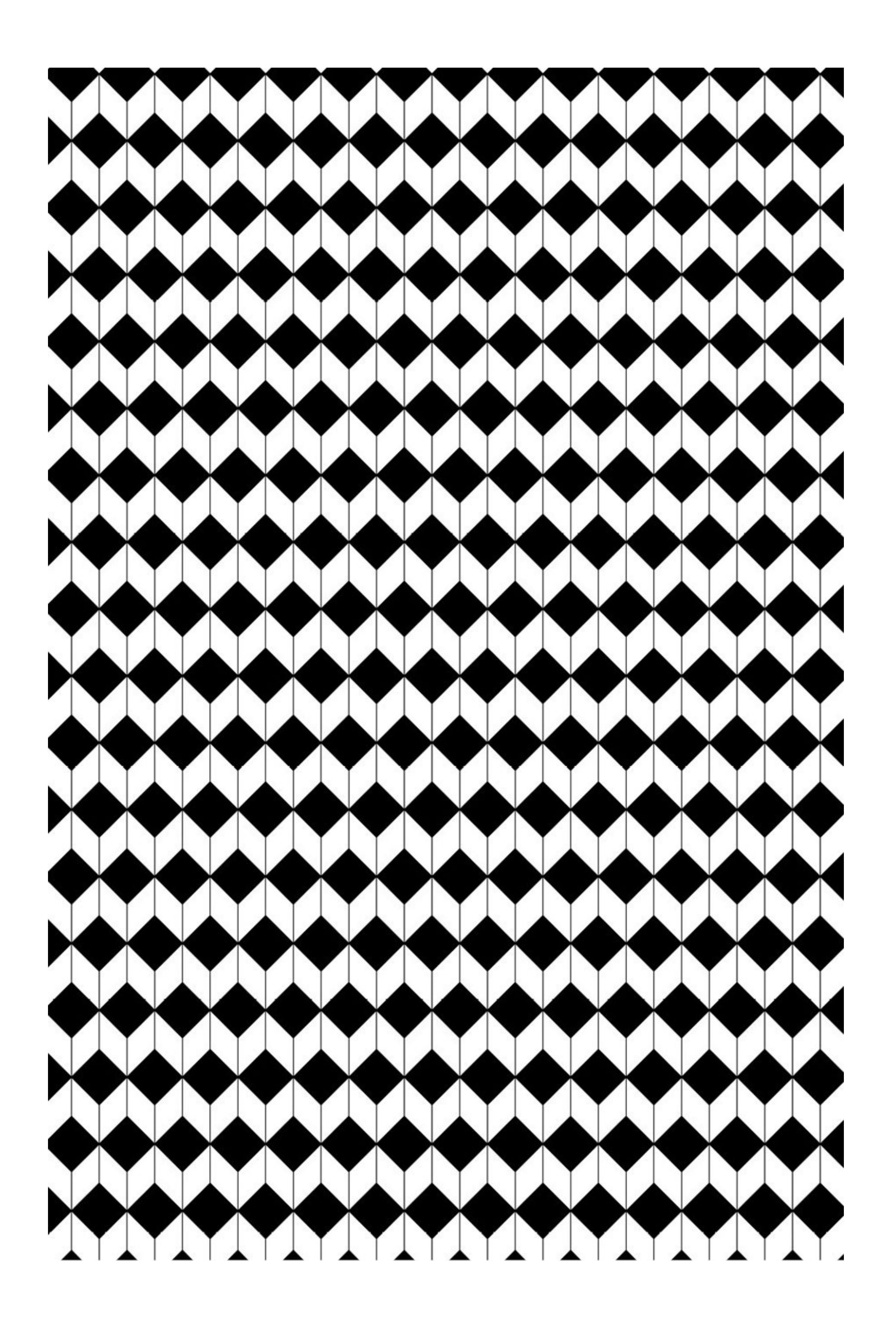
Slavoj Žižek

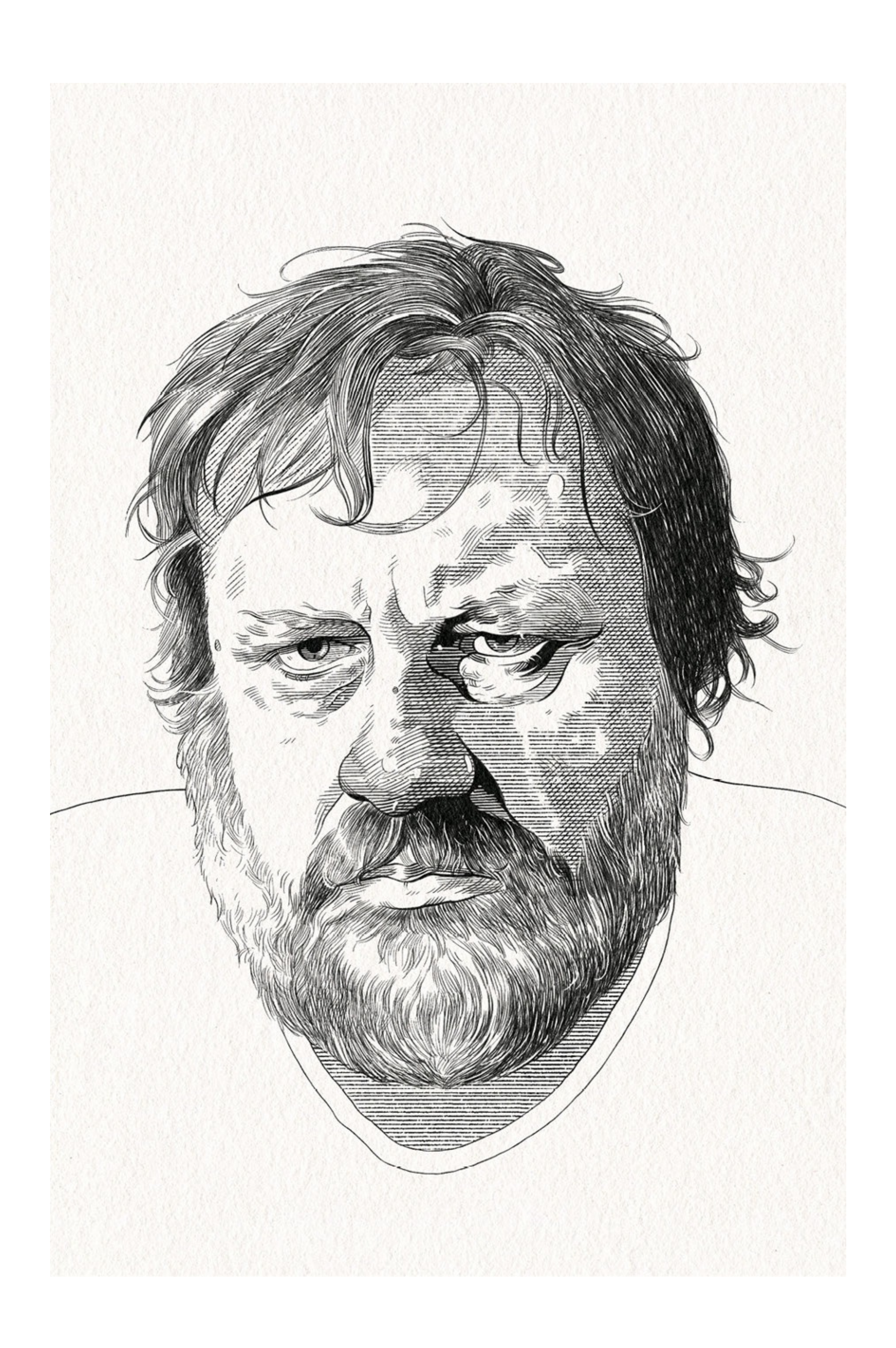
HIPOCRESÍA

Traducción de María Paula Vasile

g

Acerca de Slavoj Žižek





Página de legales

Zizek, Slavoj / Hipocresía : la base de la civilización / Slavoj Zizek. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2023. Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Maria Paula Vasile.

ISBN 978-987-8928-56-2

1. Filosofía Política. I. Vasile, Maria Paula, trad. II. Título.

CDD 320.01

Traducción María Paula Vasile

Corrección Andrés Vélez Cardona y Candela Jerez

Diseño de tapa: Francisco Bo

Foto de tapa de Slavoj Žižek: Anna Huix

Diseño de colección e interiores Víctor Malumián

Ilustración de Slavoj Žižek Maxi Amicci

www.edicionesgodot.com.ar

▪

info@edicionesgodot.com.ar

▪

Facebook.com/EdicionesGodot

▪

Twitter.com/EdicionesGodot

▪

Instagram.com/EdicionesGodot

▪

YouTube.com/EdicionesGodot

▪

Buenos Aires, Argentina, 2022

Hipocresía

Slavoj Žižek

Traducción

María Paula Vasile



De Sócrates en adelante

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA ES CORROMPER A LA JUVENTUD

[Purple, 2018]

EEL MEJOR PUNTO DE partida para esbozar lo que trato de lograr en mi obra es Alain Badiou, quien comienza La verdadera vida con la provocativa afirmación de que, de Sócrates en adelante, la función de la filosofía es corromper a la juventud, alienarla (o, mejor dicho, "extrañarla" en el sentido del verfremden de Brecht) del orden ideológico-político predominante, con el fin de sembrar dudas radicales y permitirle pensar de manera autónoma. No es de extrañar que Sócrates, el "primer filósofo", fuera también su primera víctima y recibiera la orden de beber veneno por parte del tribunal democrático de Atenas. ¿Y acaso no es esta persuasión otra manera de nombrar al mal, siendo este la perturbación del modo de vida establecido? Todos los filósofos incitan a pensar: Platón sometió las ideas y los mitos antiguos a un despiadado examen racional, Descartes socavó el armonioso universo medieval, Spinoza fue excomulgado, Hegel desató el poder destructivo de la negatividad, Nietzsche desmitificó la base misma de nuestra moralidad. Aunque a veces parezcan filósofos casi estatales, el poder establecido nunca estuvo a gusto con ellos. Por ende, en esta serie debemos considerar, de forma previsible, a sus contrapartes, los filósofos "normalizadores" que intentan restaurar el equilibrio perdido y reconciliar la filosofía con el orden establecido: Aristóteles en relación con Platón, Tomás de Aquino con respecto al efervescente cristianismo primitivo, la teología racional posleibniziana con relación al cartesianismo, el neokantismo con respecto al caos poshegeliano…

¿Significa esto que simplemente debemos elegir un bando en esta disyuntiva de "corromper a la juventud" o garantizar una estabilidad significativa? El problema es que hoy en día la simple oposición se complica: nuestra realidad capitalista global, impregnada por la ciencia, nos "incita a pensar", ya que

desafía las suposiciones más íntimas de una manera mucho más impactante que las especulaciones filosóficas más disparatadas, de modo que la tarea del filósofo ya no es socavar el edificio simbólico jerárquico que sostiene la estabilidad social, sino (retomando a Badiou) lograr que los jóvenes perciban los peligros del creciente orden nihilista que se presenta como dominio de las nuevas libertades.

Vivimos en una era extraordinaria en la que no hay ninguna tradición en la que podamos basar nuestra identidad, ningún marco de universo significativo que nos permita llevar una vida más allá de la reproducción hedonista. Este Nuevo Desorden Mundial, esta civilización sin mundo que emerge de a poco, sin duda afecta a los jóvenes que oscilan entre la intensidad de vivir de forma plena (el goce sexual, las drogas, el alcohol, incluso la violencia) y el anhelo de triunfar (estudiar, hacer carrera en su profesión, ganar dinero… dentro del orden capitalista existente). La transgresión permanente se convierte así en la norma. Recordemos la encrucijada actual de la sexualidad o del arte: ¿existe algo más aburrido, oportunista o estéril que sucumbir a la orden del superego de inventar incesantemente nuevas transgresiones y provocaciones artísticas (la performance del artista que se masturba en el escenario o se corta de manera masoquista, el escultor que exhibe cadáveres de animales en descomposición o excrementos humanos) o el mandato paralelo de participar en formas de sexualidad cada vez más “audaces”?

La única alternativa radical a esta locura parece ser la locura aún peor del fundamentalismo religioso, un repliegue violento a alguna tradición resucitada de forma artificial. La ironía suprema es que un retorno brutal a algún tipo de tradición ortodoxa (una inventada, por supuesto) se presenta como la “incitación a pensar” definitiva: ¿acaso los jóvenes terroristas suicidas no son la forma más radical de una juventud corrupta? La tarea principal de mi obra es, por lo tanto, la de discernir esta encrucijada y encontrar una salida.

Dos modos de mistificación ideológica

[The point, 2009]

EXISTEN DOS MODOS DIFERENTES de mistificación ideológica que de ninguna manera deben confundirse: el liberal democrático y el fascista. El primero se refiere a la falsa universalidad: el sujeto aboga por la libertad/igualdad y desconoce las cualificaciones implícitas que, en su misma forma, limitan su alcance (privilegiando a ciertos estratos sociales: ricos, masculinos, pertenecientes a una determinada raza o cultura). El segundo se refiere a la falsa identificación del antagonismo y el enemigo: la lucha de clases se desplaza hacia la lucha contra los judíos, de modo que la rabia popular ante la explotación se redirige de las relaciones capitalistas como tales a la "conspiración judía". Para decirlo en términos simples, en el primer caso, cuando el sujeto dice "libertad e igualdad", en realidad quiere decir "libertad de comercio, igualdad ante la ley, etc.", y en el segundo caso, cuando el sujeto dice "los judíos son la causa de nuestra miseria", en realidad quiere decir "el gran capital es la causa de nuestra miseria". La asimetría es clara: en el caso liberal-democrático, el contenido explícito "bueno" (libertad/igualdad) oculta el contenido implícito "malo" (clase y otros privilegios y exclusiones); en el caso fascista, el contenido explícito "malo" (antisemitismo) tapa el contenido implícito "bueno" (lucha de clases, odio a la explotación).

Para cualquier persona versada en teoría psicoanalítica, la estructura interna de las dos mistificaciones ideológicas es la de la pareja síntoma/fetiche: las limitaciones implícitas son los síntomas del igualitarismo liberal (retornos singulares de la verdad reprimida), mientras que "judío" es el fetiche de fascistas antisemitas (lo "último que ve el sujeto" antes de enfrentarse a la lucha de clases). Esta asimetría tiene consecuencias cruciales para el proceso crítico-ideológico de "desmitificación". En cuanto al igualitarismo liberal, no basta señalar el viejo punto marxista sobre la brecha entre la apariencia ideológica de la forma jurídica universal y los intereses particulares que de hecho la sostienen (como es tan común entre los críticos políticamente correctos de la izquierda). Más bien, el contraargumento (elaborado por teóricos como Claude Lefort y

Jacques Rancière) que sostiene que la forma nunca es una “mera” forma, que implica una dinámica propia que deja huellas en la materialidad de la vida social, es completamente válido. Después de todo, la “libertad formal” de la burguesía pone en marcha el proceso de demandas y prácticas políticas totalmente “materiales”, desde los sindicatos hasta el feminismo. Rancière enfatiza de forma acertada la ambigüedad radical de la noción marxista con respecto a la brecha entre la democracia formal (con su discurso de los derechos del hombre y la libertad política) y la realidad económica de explotación y dominación.

Esta brecha entre la “apariencia” de la igualdad/libertad y la realidad social de las diferencias económicas y culturales puede interpretarse de la manera sintomática estándar (es decir, la forma de los derechos universales, la igualdad, la libertad y la democracia es apenas una expresión necesaria pero ilusoria de su contenido social concreto, el universo de la explotación y dominación de clases) o puede interpretarse en el sentido mucho más subversivo de una tensión en la que la “apariencia” de egaliberté no es precisamente una “mera apariencia”, sino que tiene poder propio. Este poder le permite accionar el proceso de rearticulación de las relaciones socioeconómicas existentes por medio de su “politización” progresiva: ¿por qué las mujeres no deberían votar también? ¿Por qué las condiciones laborales no deberían ser también cuestiones relevantes para la política pública? Y así sucesivamente. Aquí uno se siente tentado de usar ese antiguo término lévi-straussiano de “eficacia simbólica”: la apariencia de egaliberté es una ficción simbólica que, como tal, posee una eficacia propia. Deberíamos resistir la tentación cínica de reducirla a una mera ilusión que oculta una realidad diferente. Implicaría caer en la trampa de la vieja hipocresía estalinista que se burlaba de la libertad burguesa “meramente formal”. Si era tan “meramente formal”, y no perturbaba las verdaderas relaciones de poder, ¿por qué, entonces, el régimen estalinista no la permitió? ¿Por qué le temía tanto?

La desmitificación interpretativa es, por lo tanto, relativamente simple, ya que moviliza la tensión entre forma y contenido: para ser coherente, un demócrata liberal “honesto” tendrá que admitir que el contenido de sus premisas ideológicas contradice su forma y, por ende, radicalizará la forma (el axioma de igualdad) a modo de imprimirla con mayor profundidad en el contenido. (La principal alternativa es escudarse en el cinismo: “Sabemos que el igualitarismo es un sueño imposible, así que pretendamos que somos igualitarios, mientras aceptamos en silencio las limitaciones necesarias…”).

En el caso del “judío” como fetiche fascista, la desmitificación interpretativa es

mucho más difícil, confirmando así la percepción clínica de que un fetichista no puede ser socavado mediante la interpretación del “significado” de su fetiche. Los fetichistas se sienten satisfechos con su fetiche, no sienten ninguna necesidad de deshacerse de él. En términos político-prácticos, esto significa que es casi imposible “ilustrar” a un trabajador explotado que culpa a los “judíos” de su propia miseria y explicarle que el “judío” es el enemigo equivocado (promovido por su verdadero enemigo, la clase gobernante, para ocultar la verdadera lucha), y conseguir así que pase de concentrarse en los “judíos” para centrar su atención en los “capitalistas”. (Incluso de manera empírica, si bien en Alemania muchos comunistas se unieron a los nazis en la década del veinte y del treinta, y si bien en las últimas décadas en Francia muchos comunistas decepcionados se convirtieron en partidarios del Frente Nacional de Le Pen, el proceso contrario ha sido extremadamente raro).

La paradoja es que como el sujeto de la primera mistificación es principalmente el enemigo (el “burgués” liberal que piensa que lucha por la igualdad y la libertad universal), y el sujeto de la segunda mistificación son primordialmente “los nuestros” (los propios desfavorecidos, que son seducidos para dirigir su rabia hacia un blanco equivocado), la “desmitificación” efectiva y práctica es mucho más fácil en el primer caso.

Con respecto a la lucha ideológica actual, esto significa que habría que observar con profundo recelo a aquellos izquierdistas que sostienen que los movimientos populistas-fundamentalistas islámicos (como emancipadores y antimperialistas) están básicamente de “nuestro lado”, y que el hecho de que formulen sus programas directamente en términos anti-Ilustración y antiuniversalistas —acercándose a veces al antisemitismo explícito— es solo una confusión que resulta del hecho de que están atrapados en la inmediatez de la lucha (“cuando dicen que están en contra de los judíos, lo que realmente significa es que están en contra del colonialismo sionista”). Habría que resistir incondicionalmente la tentación de “entender” el antisemitismo árabe (donde realmente lo encontramos) como una reacción “natural” a la triste situación de los palestinos. No debería haber ningún “entendimiento” por el hecho de que en muchos (o en la mayoría) de los países árabes Hitler aún es considerado un héroe; o por el hecho de que en los libros de texto de las escuelas primarias se propugnen todos los mitos antisemitas tradicionales, desde la conocida falsificación de Los protocolos de los sabios de Sion, hasta las afirmaciones de que los judíos usan la sangre de niños cristianos (o árabes) para realizar sacrificios.

Afirmar que este antisemitismo articula en modo desplazado una resistencia contra el capitalismo no lo justifica de ninguna manera: aquí el desplazamiento no es una operación secundaria, sino el gesto fundamental de mistificación ideológica. Esta afirmación sí supone la idea de que, a largo plazo, la única manera de luchar contra el antisemitismo no es predicar la tolerancia liberal, sino articular la motivación anticapitalista subyacente de forma directa y no desplazada. Al aceptar esta lógica, damos el primer paso en un camino que lleva a la conclusión bastante "lógica" de que, dado que Hitler también "realmente quería decir" capitalismo cuando hablaba de los "judíos", debería ser nuestro aliado estratégico en la lucha antimperialista global, en la que el imperio angloestadounidense es el enemigo principal. (Esta línea de razonamiento no es un mero ejercicio retórico: los nazis sí promovieron la lucha anticolonialista en los países árabes y en la India, y muchos neonazis simpatizan con la lucha árabe contra el Estado de Israel. Lo que convierte a la singular figura de Jacques Verges, el "abogado del terror", en un fenómeno universal es que encarna esta opción de "solidaridad" entre el fascismo y el anticolonialismo).

Sería un error fatal pensar que, en algún momento futuro, convenceremos a los fascistas de que su "verdadero" enemigo es el capital, y que deberían abandonar la particular forma religiosa/étnica/racista de su ideología para unir fuerzas con el universalismo igualitario. Por lo tanto, se debería rechazar el peligroso lema que dice "el enemigo de mi enemigo es mi amigo", que nos lleva a descubrir un potencial "progresista" y antimperialista en los movimientos islámicos fundamentalistas. El universo ideológico de movimientos como Hezbolá se basa en borrar las distinciones entre el neoimperialismo capitalista y la emancipación progresiva laica: en el espacio ideológico de Hezbolá, la emancipación de la mujer, los derechos de los homosexuales, entre otros, no son más que aspectos morales "decadentes" del imperialismo occidental. Alain Badiou (en un seminario inédito) reconoce que "hay una limitación interna en estos movimientos, atados por su propia particularidad religiosa". Pero, ¿es esta una limitación a corto plazo, como parece dar a entender Badiou? ¿Es algo que estos movimientos (tendrán que) superar en la proverbial "segunda, superior" etapa de su desarrollo, cuando (tengan que) universalizarse a sí mismos? Badiou tiene razón al observar que el problema aquí no es la religión como tal, sino su particularidad. Pero esta particularidad ¿no es ahora una limitación fatal de estos movimientos, cuya ideología es directamente la anti-Ilustración?

Con mayor precisión, habría que especificar que la limitación interna de estos movimientos no es su carácter religioso como tal, no importa lo

“fundamentalista” que sea, sino su actitud ideológica-práctica hacia el proyecto emancipador universalista basado en el axioma de la igualdad. Para dejar claro este punto clave, recordemos el trágico caso de la comunidad de Canudos, en Brasil, a finales del siglo XIX: se trataba de una comunidad “fundamentalista” —si alguna vez la hubo— dirigida por un fanático “consejero” que defendía la teocracia y el regreso a la monarquía. Pero, al mismo tiempo, procuraba una utopía comunista promulgada sin dinero ni leyes, con propiedad comunal, total solidaridad igualitaria, igualdad entre hombres y mujeres, derecho al divorcio, etc. Esta es la dimensión de la que carece el “fundamentalismo” islámico, no importa lo “antimperialista” que pretenda ser. Moishe Postone se refiere a este punto con claridad:

La naturaleza desastrosa de la guerra de Irak y, en términos generales, del gobierno de Bush, no debe ocultar que en ambos casos los progresistas se enfrentaron a lo que debería haber sido visto como un dilema: el conflicto entre una potencia imperial global agresiva y un movimiento antiglobalización profundamente reaccionario, por un lado, y un régimen fascista brutal por el otro. El antisemitismo, en consecuencia, puede parecer antihegemónico. Por esta razón, un siglo atrás, August Bebel, el líder socialdemócrata alemán, lo denominó “el socialismo de los tontos”. Dado su desarrollo posterior, también podría haber sido llamado “el antiimperialismo de los tontos”. Sin embargo, en lugar de analizar esta forma reaccionaria de resistencia de maneras que permitirían apoyar formas más progresistas de resistencia, muchos en la izquierda occidental la ignoraron o la racionalizaron como una reacción desafortunada, aunque comprensible, a las políticas israelíes en Gaza y Cisjordania. Su oposición a Estados Unidos no ha sido en nombre de una alternativa más progresista. Por el contrario, de ninguna manera puede considerarse al régimen del Baaz en Irak (cuyo carácter opresor y brutalidad excedieron con creces, por ejemplo, los de regímenes militares asesinos en Chile y Argentina en las décadas del setenta y ochenta) como progresista o potencialmente progresista.

La consecuencia política de esta paradoja es la tensión propiamente dialéctica entre la estrategia a largo plazo y las alianzas tácticas a corto plazo: aunque, a largo plazo, el éxito mismo de la lucha emancipadora radical depende de la

movilización de las clases bajas que hoy son, a menudo, esclavas del populismo fundamentalista, no habría problema en formar alianzas a corto plazo con liberales igualitarios como parte de la lucha antisexista y antirracista.

El espíritu jacobino

SOBRE LA VIOLENCIA Y LA DEMOCRACIA

[Jacobin, 2011]

LA IDEA CLAVE DE Marx sigue siendo válida, tal vez más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debe estar ubicada principalmente en la esfera política propiamente dicha (¿tiene un país elecciones libres?, ¿son los jueces independientes?, ¿la prensa es libre de presiones ocultas?, ¿se respetan los derechos humanos?). La clave de una libertad verdadera reside más bien en la red “apolítica” de relaciones sociales, desde el mercado hasta la familia. El cambio requerido no es una reforma política, sino una transformación de las relaciones sociales de producción, lo que implica precisamente una lucha de clases revolucionaria, no elecciones democráticas ni cualquier otra medida “política” en el sentido estricto del término. No votamos para establecer a quién le pertenece qué, ni sobre las relaciones en una fábrica, etc. Así, esas cuestiones se definen fuera de la esfera de lo político y es ilusorio esperar que podamos cambiar las cosas de manera efectiva “extendiendo” la democracia a la esfera económica (por ejemplo, al reorganizar los bancos para que estén bajo el control del pueblo). Los cambios radicales en este ámbito deben hacerse fuera de la esfera de los “derechos” legales. En los procedimientos “democráticos” (que, por supuesto, pueden desempeñar un papel positivo), sin importar cuán radical sea nuestro anticapitalismo, las soluciones se buscan únicamente mediante aquellos mecanismos democráticos que forman parte de los aparatos del Estado “burgués” que garantiza la reproducción inalterada del capital. En este preciso sentido, Badiou tenía razón al afirmar que hoy el enemigo definitivo no es el capitalismo, ni el imperio, ni la explotación, ni nada similar, sino la democracia misma. Es la “ilusión democrática”, la aceptación de los mecanismos democráticos como único marco para todo cambio posible, lo que impide cualquier transformación radical de las relaciones capitalistas.

En relación estrecha con esta necesidad de desfetichizar la democracia está la desfetichización de su contraparte negativa: la violencia. Badiou propuso recientemente la fórmula de "violencia defensiva": se debería renunciar a la violencia como principal modus operandi y centrarse, en cambio, en la creación de espacios libres distantes del poder estatal (como la temprana organización Solidaridad en Polonia), y solo recurrir a la violencia cuando el propio Estado la utiliza para aplastar y someter a esas "zonas liberadas". El problema con esta fórmula es que se basa en una distinción profundamente problemática entre el funcionamiento "normal" de los aparatos estatales y el ejercicio "excesivo" de la violencia estatal. En cambio, la noción marxista de lucha de clases (más precisamente, de la prioridad de la lucha de clases sobre las clases concebidas como entidades sociales positivas) propone la tesis de que la vida social "pacífica" es sostenida en sí por la violencia (estatal), es decir, que es una expresión o un efecto del predominio de una clase sobre otra. En otras palabras, no se puede separar la violencia del Estado concebido como un aparato de dominación de clase: desde el punto de vista de los oprimidos, la existencia misma del Estado es un hecho violento (en el mismo sentido en que Robespierre afirmó que no se tiene que probar que el rey haya cometido un delito determinado, ya que la mera existencia del rey era un delito en sí mismo, una ofensa contra la libertad del pueblo). En este sentido, todo acto de violencia del oprimido contra el Estado es, en última instancia, un acto de "defensa". No conceder este punto es, nos guste o no, "normalizar" el Estado y aceptar que sus actos de violencia son solo excesos contingentes que deben ser resueltos a través de reformas democráticas. Por lo tanto, el lema liberal típico con respecto a la violencia (nunca es legítima, aunque a veces sea necesario recurrir a ella) no es suficiente. Desde una perspectiva emancipadora radical, esta fórmula debería invertirse: para los oprimidos, la violencia es siempre legítima (ya que su propio estatus es el resultado de la violencia a la que están expuestos), pero nunca necesaria (siempre será una cuestión estratégica el usar o no la violencia contra el enemigo)[1]

.

En resumen, el tema de la violencia debería ser desmitificado. El problema del comunismo del siglo XX no era que recurría a la violencia per se, sino el modo de funcionamiento que hizo inevitable que se recurriera a la violencia (el Partido como instrumento de la necesidad histórica, etc.). Al asesorar a la CIA sobre cómo socavar al gobierno democrático de Salvador Allende en Chile, Henry

Kissinger escribió de manera sucinta: “Hagan que la economía grite”. Representantes estadounidenses de alta jerarquía admiten de forma abierta que se está implementando la misma estrategia en Venezuela. Lawrence Eagleburger, exsecretario de Estado de Estados Unidos, declaró en Fox News lo siguiente:

[el atractivo de Chávez] solo funcionará si la población de Venezuela ve que con él existe la posibilidad de acceder a un mejor estándar de vida. Si, en algún momento, la economía realmente empeora, sin duda la popularidad de Chávez en el país disminuirá, y esa es, en principio, la única arma que tenemos contra él y que deberíamos usar, es decir, las herramientas económicas de intentar empeorar más la economía de modo que disminuya su atractivo en el país y la región. [. . .] En este momento, cualquier cosa que podamos hacer para que su economía se desplome es buena, pero hagámoslo de manera tal que no entraremos en conflicto directo con Venezuela, si podemos salirnos con la nuestra.

Como mínimo se puede decir que tales declaraciones dan credibilidad a la sospecha de que las dificultades económicas que enfrenta el gobierno de Chávez no son solo el resultado de su propia ineptitud para la formulación de políticas. Esto nos lleva al punto político clave, difícil de digerir para algunos liberales: claramente no lidiamos aquí con ciegos procesos y reacciones del mercado, sino con una estrategia elaborada y bien planificada: en tales condiciones, ¿no se justifica plenamente el ejercicio de cierta especie de “terror” (redadas policiales a depósitos, detención de especuladores, etc.) como contramedida defensiva? Incluso la fórmula de Badiou de “sustracción del Estado” más “solo violencia de respuesta” parece insuficiente en estas nuevas condiciones. El problema en la actualidad es que el Estado se está volviendo cada vez más caótico y fracasa incluso en su propia función de “servir los bienes”. ¿Debemos mantener distancia del poder estatal cuando ese poder se está desintegrando, recurriendo en el proceso a ejercicios obscenos de violencia para ocultar su propia impotencia?

También se podría plantear aquí una pregunta más fundamental: ¿por qué el Acontecimiento-Verdad revolucionario implica violencia? Debido a que se promulga desde el punto sintomático (o torsión) del cuerpo social, desde el

punto de imposibilidad de la totalidad social, su sujeto es la “parte de ninguna parte” de la sociedad, aquellos a quienes, aunque formalmente son parte de la sociedad, se les niega un lugar adecuado en ella. Este es el “punto de verdad” de la sociedad y, para afirmarlo, toda la estructura cuyo punto de imposibilidad es este punto debe ser aniquilada, suspendida. Exactamente por la misma razón, como Lenin destacó con tino, la verdad es revolucionaria. La única manera de afirmarla es lograr un levantamiento revolucionario en el orden jerárquico existente. Así, habría que oponerse a la vieja idea (pseudo)maquiavélica de que la verdad es impotente y que el poder, si ha de ser eficaz, tiene que mentir y engañar: como Lenin afirmaba, el marxismo es fuerte en la medida en que es cierto. (Lo que es válido, en especial, en relación con el rechazo posmoderno de la verdad universal como opresiva, según el cual, como señaló Gianni Vattimo, si la verdad nos libera, también nos libera de sí misma).

En la historia de la política radical, la violencia suele asociarse al llamado legado jacobino y, por esa razón, se desestima como algo que debe abandonarse si realmente queremos empezar de nuevo. Incluso muchos (pos)marxistas contemporáneos se sienten avergonzados por el llamado legado jacobino del terror estatal centralizado, del que quieren distanciar al propio Marx proponiendo un auténtico Marx “liberal” cuyo pensamiento fue ofuscado por Lenin tiempo después. Según cuenta la historia, fue Lenin quien (re)introdujo el legado jacobino, falsificando así el espíritu libertario de Marx. ¿Pero es realmente lo que sucedió? Observemos más de cerca cómo los jacobinos rechazaron el recurso al voto mayoritario en nombre de aquellos que hablan por una Verdad eterna. ¿Cómo podían los jacobinos, los partidarios de la unidad y de la lucha contra las fracciones, justificar este rechazo? “Toda la dificultad reside en cómo distinguir entre la voz de la verdad, aunque sea minoritaria, y la voz fraccional que solo busca dividir de forma artificial para ocultar la verdad”[2]

.

La respuesta de Robespierre fue que la verdad es irreductible a números (al conteo); también se puede experimentar en soledad: aquellos que proclaman una verdad que han experimentado no deben ser tratados como fraccionalistas, sino como personas sensibles y valientes. Frente a la Assemblée nationale el 28 de diciembre de 1792, Robespierre afirmó que, al dar fe de la verdad, cualquier invocación de una mayoría o minoría no es más que un medio para reducir “al silencio a aquellos a quienes se designa con ese término [minoría]”; “[la]

minoría tiene en todas partes un derecho eterno: hacer audible la voz de la verdad”. Es muy significativo que Robespierre haya hecho esta declaración en la Assemblée a propósito del juicio del rey. Los girondinos habían propuesto una solución “democrática”: en un caso tan difícil, era necesario hacer un “llamamiento al pueblo”, convocar asambleas locales en toda Francia para que votaran sobre cómo tratar al rey. Solo una medida semejante podía dar legitimidad al juicio. La respuesta de Robespierre fue que tal llamamiento al pueblo anularía efectivamente la voluntad soberana del pueblo que, a través de la Revolución, ya se había dado a conocer y había cambiado la propia naturaleza del Estado francés, dando lugar a la República. Lo que efectivamente insinúan los girondinos, afirmaba, es que la insurrección revolucionaria fue “solo un acto de una parte del pueblo, incluso de una minoría, y que habría que solicitar la palabra de una cierta especie de mayoría silenciosa”. En resumen, la Revolución ya decidió la cuestión, el hecho mismo de la Revolución significa que el rey es culpable, por lo tanto, someter a votación su culpabilidad significaría poner en duda la propia Revolución. Cuando nos enfrentamos a “verdades fuertes” (les vérités fortes), reivindicarlas implica necesariamente una violencia simbólica.

Cuando la patrie est en danger, decía Robespierre, habría que afirmar sin temor el hecho de que “la nación ha sido traicionada. Todos los franceses conocen ahora esta verdad”; “Legisladores, el peligro es inminente; el reino de la verdad debe comenzar: somos lo suficientemente valientes para deciros esto; tened el coraje de escucharlo”. En semejante situación, no puede haber lugar para aquellos que adoptan una tercera posición neutral. En su discurso en honor de los caídos del 10 de agosto de 1792, el abate Grégoire declaró lo siguiente: “Hay personas que son tan buenas que resultan despreciables; en una revolución que entabla la lucha de la libertad contra el despotismo, un hombre neutral es un pervertido que, sin duda, espera al desenlace de la batalla para decidir qué bando tomar”. Antes de descartar estas líneas como “totalitarias”, recordemos un momento posterior cuando en 1940 la patrie francesa volvió a estar en peligro y nada menos que el general De Gaulle, en su famoso discurso radial desde Londres, anunció al pueblo francés la “verdad fuerte”: “Francia ha sido derrotada, pero la guerra no ha terminado; contra los colaboradores petanistas, la lucha continúa”. Vale la pena recordar las condiciones exactas de esta declaración: incluso Jacques Duclos, segundo al mando del Partido Comunista francés, admitió en una conversación privada que, si en aquel momento se hubieran celebrado elecciones libres, el mariscal Pétain habría ganado con el 90 por ciento de los votos. Cuando De Gaulle, en su mensaje histórico, se negó a rendirse y prometió continuar con la resistencia, afirmaba que solo él, no el

régimen de Vichy, podía hablar en nombre de la verdadera Francia (es decir, en nombre de Francia como tal, ¡no solo en nombre de la “mayoría de los franceses”!). Sin duda, lo que afirmaba era cierto, incluso si, “democráticamente hablando”, no solo carecía de legitimidad, sino que se oponía de forma abierta a la opinión de la mayoría del pueblo francés. (Lo mismo sucede con Alemania: la pequeña minoría que resistió a Hitler de manera activa fue la que defendió a Alemania, no los nazis ni los oportunistas indecisos).

Si yo dominara el mundo

[Prospect, 2014]

EN LA NOVELA HAVANA BAY, de Martin Cruz Smith, un turista estadounidense se ve atrapado en un complot contra Fidel Castro, pero luego descubre que el complot había sido organizado por el mismo Castro. Castro es totalmente consciente del creciente descontento con su gobierno, incluso en el círculo superior de funcionarios que lo rodean, así que cada par de años ordena a un agente secreto que organice un complot para derrocarlo con el fin de erradicar a los funcionarios desleales. Justo antes de que el complot llegue a su supuesta culminación, los rebeldes son arrestados y liquidados. Eso es lo primero que haría para asegurar mi reinado si dominara el mundo, es lo que el propio Dios hace en El hombre que fue jueves, de G. K. Chesterton, para garantizar que esté rodeado de buena compañía.

Mi siguiente medida sería rebajar el estándar de vida de mis súbditos. ¿Por qué? Seguiré la lección de la breve novela de Ismail Kadare, La pirámide, en la que el faraón egipcio Keops anuncia que no quiere construir una pirámide como sus predecesores. Alarmados por esta sugerencia, sus consejeros señalan que la construcción de la pirámide es esencial para preservar su autoridad, ya que es una manera de mantener al pueblo en la pobreza y distraído y, por lo tanto, obediente. Keops reconoce que esto es cierto y sus consejeros examinan diferentes opciones para disminuir la prosperidad de los ciudadanos: por ejemplo, entablar una guerra con las poblaciones vecinas o provocar una catástrofe natural, como alterar el flujo regular del Nilo y, así, arruinar la agricultura. Pero todas estas opciones son rechazadas por ser demasiado peligrosas (Egipto podría perder la guerra, las catástrofes naturales podrían conducir a un caos incontrolable). Así que regresan a la idea de construir una pirámide tan grande que su construcción movilizará los recursos del país y agotará las energías de su población, manteniendo a todos en su lugar. El proyecto pone al país en estado de emergencia durante dos décadas, mientras tanto la policía secreta se ocupa de descubrir sabotajes y organiza confesiones públicas, ejecuciones y arrestos al estilo estalinista. Yo intentaría encontrar una

misión similar más apropiada para nuestros tiempos, como invertir sumas impresionantes de dinero en expediciones humanas a Marte y otros planetas.

Para financiar estos proyectos públicos extravagantes, promulgaría leyes que propaguen el tabaquismo. Los fumadores empedernidos mueren antes, imagínense cuánto menos tendría que gastar el Estado en jubilaciones y atención médica. Bajo mi dominio, siguiendo el estilo soviético, cada fumador que consuma al menos dos paquetes al día pagaría impuestos más bajos y recibiría una medalla especial por ser un Héroe Público de la Consolidación Financiera.

Además, para mantener la moralidad pública y reducir la depravación sexual, agregaría la educación sexual obligatoria al plan de estudios de la escuela primaria. Estas lecciones adoptarían el enfoque esbozado en la famosa escena de El sentido de la vida, de Monty Python, en la que un maestro evalúa a sus alumnos sobre cómo excitar a una mujer. Ante su ignorancia, los alumnos avergonzados evitan su mirada y tartamudean respuestas, mientras el maestro los reprende por no practicar el tema en casa. Con la ayuda de su esposa, demuestra la penetración del pene en la vagina. Uno de los alumnos mira de manera furtiva a través de la ventana y el maestro le pregunta con sarcasmo: “¿Serías tan amable de decirnos qué hay de interesante en el patio?”. Sin duda, ese tipo de educación arruinaría el placer del sexo a generaciones.

Y, por último, pero no por ello menos importante, para garantizar que las personas se traten con cortesía y amabilidad, haría una regla acerca de que, antes de cada conversación, exista un período ritualizado de insultos vulgares. ¿Por qué? ¿No es esto contrario al sentido común, que nos dice que solo explotamos en puteadas incontrolables cuando, en medio de una conversación cortés, nos enojamos mucho y no podemos contener nuestra frustración? Pero aquí el sentido común se equivoca (como suele ser el caso). Tengo un ritual con algunos de mis mejores amigos: cuando nos reunimos, dedicamos los primeros cinco minutos a involucrarnos en una sesión típica de puteadas duras e insípidas, en la que nos ofendemos mutuamente. Luego, cuando nos cansamos, reconocemos con un guiño que este ritual introductorio bastante aburrido pero inevitable terminó y, con gran alivio por haber cumplido con nuestro deber, nos relajamos y comenzamos a hablar con normalidad y cortesía, como las personas amables y consideradas que realmente somos. Imponer este ritual a todas las personas garantizará la paz y el respeto mutuo.

¿Creen que son solo bromas extravagantes? Piénsenlo otra vez: ¿no vivimos ya

en un mundo similar?

El sexo en el mundo moderno:

¿Puede incluso un “sí, sí, sí” significar realmente “no”?

[RT, 2018]

RECIENTEMENTE, EN THE GUARDIAN, vimos un caso ejemplar con respecto a esta línea de razonamiento: “Técnicamente, acosar a alguien para someterlo de manera vomitiva se enmarca en la ley, pero no es el camino hacia una vida sexual feliz y es posible que ya no proteja a los hombres de la censura pública”, escribió la periodista Gaby Hinsliff. Se trataba de una nota sobre las ideas de Erin Tillman, un “coach de citas” estadounidense que cree que la ausencia potencialmente ambigua de un “no”, pero la presencia entusiasta de un “sí, sí, sí” o consentimiento afirmativo es lo que se requiere hoy en día.

“En 2018, ‘no significa no’ quedó totalmente obsoleto. Toda la presión recae sobre la persona en la posición más vulnerable, y si una persona no tiene la capacidad o la seguridad para oponerse, entonces la violarán”, declaró Tillman. “Si alguien no pronuncia un sí entusiasta, si duda, si dice algo como ‘Ay, no lo sé’, en este momento, equivale a un no”.

Frases modernas

No podemos sino coincidir con todos los puntos críticos de este párrafo: que un “sí” débil bajo presión equivale a un “no”, etc. Lo que resulta problemático es la demanda de “la entusiasta presencia de un ‘sí, sí, sí’”. Porque es fácil imaginar la posición humillante en la que esta condición puede poner a una mujer que, para decirlo sin dar vueltas (¿y por qué no?), quiere fervientemente tener sexo con un

hombre. Por lo tanto, se ve forzada a prácticamente declarar en público “¡Por favor, c***me!”.

¿No existen maneras mucho más sutiles (pero inequívocamente claras) de hacer lo mismo? Además, si uno busca #el camino a una vida sexual feliz, lo busca en vano, por la sencilla razón de que no existe tal cosa.

Por razones inherentes, las cosas siempre salen mal de alguna manera en el sexo y la única oportunidad de alcanzar una “vida sexual relativamente feliz” es encontrar la manera de que estos fracasos funcionen en contra de sí mismos. La búsqueda directa de “el camino hacia una vida sexual feliz” es la manera más segura de arruinar las cosas, y la escena imaginaria de ambos compañeros gritando con entusiasmo “sí, sí, sí” es, en la vida real, lo más cerca que uno puede estar del infierno.

Las cosas se complican aún más con el derecho a retirarse de la interacción sexual en cualquier momento: rara vez se menciona cómo este derecho genera nuevos modos de violencia. ¿Qué pasa si la mujer, después de ver a su pareja desnuda con el pene erecto, comienza a burlarse de él y le dice que se vaya? ¿Qué sucede si el hombre le hace lo mismo? ¿Se imaginan una situación más humillante?

Sin duda, se puede encontrar una manera apropiada de resolver tales impases solo a través de buenos modales y sensibilidad, que por definición no se pueden legislar. Si una persona quiere evitar la violencia y la brutalidad mediante la adición de nuevas cláusulas al contrato, pierde una característica central de la interacción sexual, que es precisamente el delicado equilibrio entre lo que se dice y lo que no se dice. La interacción sexual está llena de tales excepciones, donde el tacto y una comprensión silenciosa son la única manera de proceder cuando las personas quieren hacer cosas sin mencionarlas de manera explícita, cuando la brutalidad emocional extrema se permite disfrazada de cortesía y cuando la propia violencia moderada puede sexualizarse.

ORGASMOS EN EL DESPACHO OVAL

Si vamos hasta el fondo de esta cuestión, debemos concluir que incluso un “sí,

sí, sí” entusiasta puede sin duda enmascarar situaciones de violencia y dominación. Mónica Lewinsky dijo recientemente que sostiene sus comentarios de 2014 con respecto a que su relación (con Bill Clinton) fue consensuada, pero reflexiona sobre las “vastas diferencias de poder” que existían entre ambos. Lewinsky dice que tenía “una comprensión limitada de las consecuencias” en ese momento y lamenta todos los días haber mantenido esa aventura amorosa. “¿La definición de diccionario de ‘consentimiento’?, permitir que algo suceda”, escribió. “Y, sin embargo, ¿qué significó ese ‘algo’ en este caso, dada la dinámica de poder, su cargo y mi edad? Era mi jefe. Era el hombre más poderoso del planeta. Tenía 27 años más que yo, con suficiente experiencia de vida como para haberlo evitado”, dijo.

Esto es cierto, pero ella no solo dio su consentimiento, inició el contacto sexual de forma directa y fue Clinton quien “dio su consentimiento”. Es muy posible que las “vastas diferencias de poder” hayan sido una parte fundamental de su atracción hacia ella. En cuanto a la afirmación de que, como era un hombre mayor y con experiencia, debería “haberlo evitado” y haber rechazado sus insinuaciones, ¿no hay algo hipócrita en este papel de víctima inexperta que se atribuye?

¿No estamos aquí ante una afirmación opuesta de manera exacta, casi simétrica, a la visión fundamentalista musulmana, según la cual el hombre que viola a una mujer lo hace porque es seducido en secreto (léase provocado) por ella? Los medios de comunicación suelen informar acerca de los casos de violación interpretándolos como el resultado de la provocación de la mujer. Por ejemplo, en el otoño de 2006, Sheik Taj Din al-Hilali —el clérigo musulmán más importante de Australia— provocó un escándalo cuando, después de que un grupo de hombres musulmanes fuera encarcelado por violar en manada, declaró lo siguiente: “Si se agarra un pedazo de carne sin envolver y se lo coloca afuera en la calle y vienen gatos y lo comen, ¿de quién es la culpa: de los gatos o de la carne sin envolver? El problema es la carne sin envolver”.

La explosiva y escandalosa naturaleza de esta comparación entre una mujer sin cubrir y un pedazo de carne cruda sin envolver distrajo la atención de otra premisa mucho más asombrosa, que subyace al argumento de al-Hilali: si se considera que las mujeres son responsables de la conducta sexual de los hombres, ¿no implica esto que los hombres están totalmente desvalidos frente a lo que ellos perciben como una provocación sexual? ¿Son entonces incapaces de resistir la tentación y su apetito sexual los esclaviza por completo, precisamente

como le sucede a un gato cuando ve carne cruda?

En oposición a esta presunción de una completa falta de responsabilidad masculina con respecto a su propia conducta sexual, el énfasis en el erotismo femenino público en Occidente se basa en la premisa de que los hombres son capaces de contener su impulso sexual, que no son meros esclavos ciegos de dicho deseo.

Esta responsabilidad absoluta de la mujer en relación con el acto sexual se asemeja extrañamente a la opinión de Lewinsky de que, aunque fue ella quien tuvo la iniciativa, la responsabilidad recae plenamente en Clinton. Del mismo modo, desde el punto de vista fundamentalista musulmán, los hombres son víctimas indefensas de la seducción pérfida de la mujer, incluso si cometen una violación brutal. En el caso Lewinsky, ella era la víctima, incluso si había iniciado la aventura de manera provocativa.

La simetría entre los dos casos tiene fallas, por supuesto, ya que en ambos los hombres están en la posición real de poder social y dominación. Sin embargo, jugar la carta de la víctima indefensa en un caso como el de Lewinsky es un espectáculo humillante que de ninguna manera ayuda a la emancipación de la mujer, simplemente confirma al hombre como amo.

Sexo, contratos y modales

[The philosophical salon, 2018]

EN OCCIDENTE, AL MENOS, estamos tomando conciencia de forma masiva del alcance de la coerción y la explotación en las relaciones sexuales. Sin embargo, también debemos tener en cuenta el hecho (no menos masivo) de que, todos los días, millones de personas coquetean, participan en el juego de la seducción, con el objetivo claro de conseguir un compañero o una compañera para hacer el amor. En la cultura occidental moderna, se espera que ambos sexos tengan un papel activo en este juego. Cuando las mujeres se visten de forma provocativa para atraer la mirada masculina, cuando se "cosifican" para seducirlos, no lo hacen ofreciéndose como objetos pasivos: son los agentes activos de su propia "cosificación", ya que manipulan a los hombres, inician juegos ambiguos e incluyen el pleno derecho a salir del juego en cualquier momento, incluso si, ante la mirada masculina, esto parece contradecir las "señales" anteriores. Este papel activo de las mujeres es su libertad, que molesta a todo tipo de fundamentalistas, desde los musulmanes que prohibieron recientemente que las mujeres tocaran y manipularan bananas y otras frutas con forma similar a la de un pene hasta nuestros propios machistas comunes y corrientes que explotan de manera violenta contra cualquier mujer que primero "los provoca" y luego rechaza sus insinuaciones. La liberación sexual femenina no es solo una retirada puritana de la "cosificación" (como un objeto sexual para los hombres), sino el derecho a jugar con la autocosificación de manera activa, coqueteando y retirándose a voluntad. ¿Será posible continuar proclamando estos hechos simples en el futuro cercano o la presión de lo políticamente correcto nos obligará a adicionar a estos juegos alguna declaración formal o legal (de consenso, etc.)?

Sí, el sexo es atravesado por juegos de poder, obscenidades violentas, etc., pero lo difícil es admitir que estos elementos le son inherentes. Algunos observadores perspicuos ya observaron que la única forma de relación sexual que cumple de manera plena con los criterios políticamente correctos sería un contrato celebrado entre los integrantes de una pareja sadomasoquista. El auge de lo

políticamente correcto y el aumento de la violencia son, por lo tanto, dos caras de la misma moneda: en la medida en que la premisa básica de la corrección política es la reducción de la sexualidad al consentimiento mutuo contractual, Jean-Claude Milner tenía razón al señalar que el movimiento antiacoso inevitablemente alcanza su clímax ante aquellos contratos que estipulan formas extremas de sexo sadomasoquista (desde tratar a una persona como un perro con collar, comercializar esclavos, torturar, hasta el asesinato consentido). En tales formas de esclavitud consensuada, la libertad de mercado de un contrato se niega a sí misma: la trata de esclavos se convierte en la afirmación última de libertad. Es como si la sentencia de Jacques Lacan en Kant con Sade (el brutal hedonismo del marqués de Sade como verdad de la ética rigurosa de Kant) se convirtiera en realidad de manera inesperada. Antes de descartar esta máxima como una paradoja provocadora, deberíamos reflexionar sobre cómo funciona esta paradoja en nuestra propia realidad social.

Por supuesto, está claro cuál es el objetivo declarado de las propuestas de contratos sexuales que están apareciendo en todo el mundo como resultado del movimiento #MeToo, desde Estados Unidos y Reino Unido hasta Suecia: excluir los elementos de violencia y dominación a través de los contactos sexuales. La idea es que, antes de tener relaciones, los integrantes de la pareja firmen un documento en el que indiquen su identidad, consentimiento para entablar relaciones sexuales, así como las condiciones y limitaciones de la actividad, es decir, acerca del uso de preservativo y de lenguaje obsceno, el derecho inviolable de cada compañero a cambiar de opinión e interrumpir el acto en cualquier momento, la obligación de informar a su compañero o compañera acerca de su salud (SIDA) y religión, etc. Suena bien, pero de inmediato surgen una serie de problemas y ambigüedades.

El derecho de abandonar la interacción sexual en cualquier momento da lugar a nuevos modos de violencia. ¿Qué pasa si la mujer, después de ver a su pareja desnuda con el pene erecto, comienza a burlarse de él y le dice que se vaya? ¿Qué sucede si el hombre le hace lo mismo? ¿Se imaginan una situación más humillante? Sin duda, se puede encontrar una manera apropiada de resolver tales impases solo a través de buenos modales y sensibilidad, que por definición no se pueden legislar. Si una persona quiere evitar la violencia y la brutalidad mediante la adición de nuevas cláusulas al contrato, pierde una característica central de la interacción sexual, que es precisamente el delicado equilibrio entre lo que se dice y lo que no se dice.

Si bien no soy fanático de Sex and the City, se plantea un punto interesante en uno de los episodios cuando Miranda se involucra con un tipo al que le gusta decir obscenidades todo el tiempo durante el sexo. Como ella prefiere el silencio cuando hace el amor, él le pide que diga todas las obscenidades que se le vengan a la mente, sin restricciones. Al principio, se resiste, pero luego también queda atrapada en el juego, y las cosas resultan bien: el sexo es intenso y apasionado hasta… hasta que ella dice algo que realmente perturba a su amante, lo hace alejarse por completo y lleva a la ruptura de la relación. En medio del parloteo, Miranda dice que sabe cuánto él disfruta cuando, mientras él le hace amor, ella le mete el dedo en el culo. Sin saberlo, ella encuentra la excepción: sí, podés hablar de cualquier cosa que quieras, relatá todas las imágenes sucias que te aparezcan en la cabeza, excepto eso. La lección que deja este episodio es importante: incluso la universalidad de hablar con libertad se basa en alguna excepción, no en la sensación de extrema brutalidad. El detalle prohibido es en sí mismo algo menor y bastante inocente, y solo podemos adivinar por qué el tipo demuestra ser tan sensible al respecto. Es muy probable que la experiencia pasiva que implica (penetración anal) perturbe su identidad masculina. La interacción sexual está repleta de tales excepciones en las que la comprensión silenciosa y el tacto ofrecen la única manera de proceder cuando uno quiere que las cosas sucedan sin mencionarlas de forma explícita, cuando la brutalidad emocional extrema puede suceder disfrazada de cortesía y la violencia moderada en sí puede sexualizarse.

Por último, pero no por ello menos importante, ¿deberían estos contratos ser legalmente vinculantes? De lo contrario, ¿qué impediría que hombres violentos los firmen para luego incumplirlos? En caso afirmativo, ¿podemos siquiera imaginar la pesadilla legal que puede implicar ese incumplimiento? No significa que debamos respaldar la carta francesa firmada por Catherine Deneuve y otras, que critica los “excesos” del “puritanismo” del #MeToo y defiende formas tradicionales de galantería y seducción. El problema no es que el movimiento #MeToo vaya demasiado lejos, pareciéndose a veces a una cacería de brujas, y que se necesite más moderación y comprensión, sino la manera en que #MeToo aborda el problema. Al minimizar la complejidad de las interacciones sexuales, no solo borra la línea que separa las conductas dolosas lascivas y la violencia delictiva, sino que también enmascara formas invisibles de violencia psicológica extrema como cortesía y respeto.

En respuesta a la insistencia de que se haga una distinción entre Weinstein y Louis C. K., las activistas de #MeToo afirmaron que quienes lo demandan no

tienen idea de cómo funciona y se vive la violencia masculina, y que un acto de masturbación frente a una mujer puede no ser menos violento que una imposición física. Si bien hay algo de verdad en estas afirmaciones, se debe, sin embargo, poner un límite claro a la lógica que sustenta esta argumentación: lo que uno siente no puede ser la medida última de autenticidad, ya que los sentimientos también pueden engañar. Si lo negamos, simplemente negamos el inconsciente freudiano. En una situación de dominación patriarcal efectiva, la mujer ni siquiera considera que su papel sea el de una víctima humillada y explotada, y solo acepta la sumisión como parte natural de las cosas.

También se debe tener en cuenta que la dominación patriarcal corrompe ambos polos (incluidas las víctimas) o para citar a Arthur Koestler: “Si el poder corrompe, lo contrario también; la persecución corrompe a las víctimas, aunque quizá de manera más sutil y trágica”. En consecuencia, también debemos hablar de manipulación femenina y brutalidad emocional. En última instancia, como una respuesta desesperada a la dominación masculina, las mujeres se defienden como pueden. Deberíamos admitir que, en muchos sectores de nuestra sociedad, donde se suele socavar el patriarcado tradicional, los hombres están bajo una presión no menor, por lo que la estrategia adecuada debería ser abordar también la angustia de los hombres y luchar por un pacto entre la lucha de las mujeres por la emancipación y las preocupaciones masculinas. La violencia de los hombres contra las mujeres es en gran parte una reacción de pánico ante la socavación de su autoridad tradicional, y parte de la lucha por la emancipación debe enfocarse en demostrarles a los hombres que aceptar a las mujeres emancipadas los liberará de sus angustias y les permitirá vivir con mayor plenitud.

El problema principal que existe en relación con el sexo contractual no es solo su carácter legal, sino también el sesgo oculto: un contrato obviamente privilegia el sexo casual en el que la pareja aún no se conoce y pretende evitar malentendidos sobre una aventura de una noche. También es necesario prestar atención a la relación a largo plazo impregnada de distintas formas de violencia y dominación más sutiles que el espectacular sexo forzado al estilo de Weinstein.

En definitiva, ni las leyes ni los contratos son útiles en este caso, solo una revolución de las costumbres. Pero ¿por qué hablar de cortesía y modales cuando hoy nos enfrentamos a lo que parecen ser problemas “reales” mucho más apremiantes? Al hacerlo, ¿no retrocedemos al nivel de la famosa ocurrencia que expresó De Quincey acerca del simple arte de asesinar: “¿Cuántas personas

comenzaron desatando el terror y catástrofes económicas, y terminaron portándose mal en una fiesta?”? Pero los modales SÍ importan. En situaciones tensas, son una cuestión de vida o muerte, una delgada línea que separa la barbarie de la civilización.

Cabe señalar un hecho sorprendente acerca de los últimos estallidos de vulgaridades públicas. En la década de los sesenta, algunas vulgaridades ocasionales eran asociadas a la izquierda: los estudiantes revolucionarios a menudo usaban un lenguaje común para enfatizar el contraste con la jerga refinada de la política oficial. En la actualidad, el lenguaje vulgar es una prerrogativa casi exclusiva de la derecha radical, por lo que la izquierda se encuentra en una posición sorpresiva como defensora de la decencia y las buenas costumbres. La cortesía (los modales, la galantería) es más que solo obedecer la legalidad externa y menos que una simple actividad moral. Es el dominio ambiguamente impreciso de lo que no estamos obligados a hacer de manera estricta (si uno no lo hace, no infringe ninguna ley), pero que, no obstante, se espera que hagamos. Se trata de normas implícitas tácitas —de cuestiones de tacto—, de algo con lo que se mantiene por regla general una relación no reflexiva, algo que forma parte de nuestra sensibilidad espontánea, una espesa textura de costumbres y expectativas entretejidas en el conjunto heredado de costumbres. Ahí reside el callejón sin salida y autodestructivo de lo políticamente correcto: intenta formular de manera explícita, incluso legalizar, los elementos que conforman las costumbres.

La hipocresía es la base de la civilización

[Time, 2000]

VIVIMOS EN UNA ERA única en la que, más que nunca, las personas se ven obligadas a hacer preguntas filosóficas: ¿Cuál es mi identidad? ¿Qué es la realidad? ¿Cómo puedo vivirla? ¿Dónde termina la naturaleza y comienza la crianza? ¿Es la libertad una ilusión? Los libros que abordan las llamadas grandes preguntas se venden bien. Si bien muchos de ellos son basura, soy optimista. Las personas parecen estar conscientes de que debemos redefinirnos.

¿Pero cómo? Hoy todo el mundo puede imaginar el fin del mundo, pero nadie puede imaginar un orden social distinto. Es casi como si tuviéramos prohibido pensar en ello. Aunque vivimos en una era de elecciones supuestamente libres, suelen ser decisiones vanas, como elegir entre una Pepsi o una Coca-Cola. Cuando se trata de elecciones sociales fundamentales, no existe ninguna opción. Hace solo 20 años, las personas al menos podían pensar que las cosas podían ser diferentes. No creo que la democracia liberal sea necesariamente la manera definitiva en que se organizará la sociedad en la nueva era. De hecho, el capitalismo globalizado y el humanismo liberal pueden cohabitar sin problemas con sistemas políticos muy diferentes. Observemos cualquier juguetería estadounidense: si los chinos cerraran sus talleres clandestinos, la mayoría de esos productos desaparecerían.

Pero la globalización no amenaza identidades particulares, sino que las genera. Consideremos lo que sucede en Gales, Escocia y otros lugares: hay un resurgimiento de culturas particulares. Por supuesto, en Eslovenia nos preocupa perder nuestra singularidad. Pero somos una nación narcisista que se considera repleta de grandes poetas y pensadores, y esperamos que el mundo nos valore como una superpotencia cultural. Las grandes naciones, como Francia y Alemania, son las que enfrentan un peligro mayor. Uno de los beneficios de la globalización es que estas grandes naciones, que poseen arrogantes tradiciones relacionadas con la construcción de Estados, serán reducidas al estatus de los eslovenos y otros animales más pequeños del establo europeo.

El verdadero problema no es cómo la globalización se equilibra gracias a las especificidades, sino la necesidad de equilibrarse con un mayor universalismo. Creo que fue Bill Gates quien señaló que el 60% o el 70% de la población mundial nunca hizo una llamada telefónica. La propia globalización genera nuevas exclusiones. En el horizonte existe un límite aún más fuerte que la antigua división de clases. En Rusia, la diferencia entre la nouveau riche élite globalizada y las masas aletargadas es tan clara que se ha vuelto casi biológica. El capital global, esta entidad mítica, no está interesada en la verdadera globalización en el sentido de que todas las personas deberían ser incluidas. No es un gran pueblo feliz, sino que existen entresijos.

Si tuviera que imaginar la religión ideal para el capitalismo global, sería la que de manera irónica llamo budismo occidental. La lección básica es que no debemos involucrarnos en la realidad social por completo, que debemos aprender a refugiarnos en la paz interior. Ni siquiera intentemos comprender lo que sucede, solo resignémonos. Se trata de una espiritualidad vacía en el sentido de que no nos exhorta a cambiar nada. La estrella de Hollywood más decadente puede tener esta religión como simple fetiche.

La idea de la autorrealización (sé tú mismo) es otro enemigo. Lo siento, pero la hipocresía es la base de la civilización. Los rituales y las apariencias sí importan. Si abandonamos las apariencias y enfrentamos la realidad, esta suele ser bastante horrible.

Aunque me acusen de ser eurocéntrico, creo que sí vale la pena luchar por el legado judeocristiano, y lo digo como ateo. En esta tradición, existe la idea de que lo que nos hace humanos no es, como en otras tradiciones místicas o paganas, esta inmersión profunda en nosotros mismos en la que sentimos la unión con el universo. En la tradición cristiana, lo que nos hace humanos no es un viaje de autodescubrimiento sino más bien, para citar a Los expedientes secretos X: “La verdad está ahí afuera”. El punto es que, en última instancia, somos libres y responsables. Esta es para mí la Buena Nueva, el mensaje optimista del cristianismo.

Los derechos humanos y los huevos de chocolate

[The cabinet magazine, 2003]

EL KINDER SORPRESA, UNO de los productos de chocolate más populares a la venta en toda Europa Central, son cáscaras de huevo vacías hechas de chocolate y envueltas en papel de aluminio de colores brillantes. Al desenvolver el huevo y romper la cáscara de chocolate, encontramos un pequeño juguete de plástico (o piezas pequeñas con las que se arma un juguete). En general, los niños que compran este huevo de chocolate lo desenvuelven con nerviosismo y rompen el chocolate de inmediato, sin molestarse por comerlo al principio y preocupados solo por el juguete que se encuentra en el centro. ¿Acaso estos amantes del chocolate no son el ejemplo perfecto de la frase del psicoanalista francés Jacques Lacan: “Te amo pero, inexplicablemente, amo algo de ti que es más que tú mismo y, por lo tanto, te destruyo”? Y, de hecho, ¿no es este juguete l’objet petit à en estado puro, el pequeño objeto que llena el vacío central de nuestro deseo, el tesoro oculto, el ágalma, que está en el centro de la cosa que deseamos?

Este vacío material en el centro, por supuesto, representa la brecha estructural debido a la que ningún producto es “realmente eso”, ningún producto está a la altura de las expectativas que suscita. En otras palabras, el pequeño juguete de plástico no solo es distinto del chocolate (el producto que compramos). Si bien es materialmente diferente, llena el vacío que hay en el propio chocolate, es decir, opera en la misma superficie que el chocolate. Como sabemos gracias a Marx, la mercancía es una entidad misteriosa llena de caprichos teológicos, un objeto particular que satisface una necesidad particular, pero es, al mismo tiempo, la promesa de “algo más”, de un goce insondable cuya verdadera ubicación es la fantasía. Toda la publicidad se enfoca en este espacio fantasmático (“si bebés X, no solo obtendrás una bebida, sino también...”). Y el juguete de plástico es el resultado de una arriesgada estrategia cuyo objetivo es materializar, hacer visible de manera directa este misterioso exceso: “Si comés nuestro chocolate, no solo comerás un chocolate, sino que también obtendrás un juguete de plástico (totalmente inútil)”. El huevo Kinder proporciona así la

fórmula para todos los productos que prometen “más” (“comprá un reproductor de DVD y obtené 5 DVD gratis” o, de una forma aún más directa, más de lo mismo: “comprá esta pasta de dientes y obtené un tercio más gratis”), por no mencionar el truco estándar de la botella de Coca-Cola (“mirá en el interior de la tapita y descubrí un premio, desde otra Coca-Cola gratis hasta un auto 0 km”). La función de este “más” es suplir la falta de un “menos”, para compensar el hecho de que, por definición, una mercancía nunca cumple su (fantasmática) promesa. En otras palabras, la “verdadera” mercancía sería aquella que no necesita ningún suplemento, la que simplemente entregara todo lo que promete: “Obtenés aquello por lo que pagaste, ni más ni menos”[3]

.

Esta idea de un vacío dentro de una golosina tiene una larga historia. En la Inglaterra isabelina, con el nacimiento de la subjetividad moderna, surgió la diferencia entre la comida “sustancial” (la carne), que se consumía en el gran salón comedor, y los postres dulces, que se comían en una pequeña sala separada mientras se limpiaban (“se vaciaban”) las mesas en el salón. De este modo, la sala pequeña en la que se consumían estos postres recibió el nombre de void (vacío). En consecuencia, también se llamó voids a los postres y, además, en general tenían forma de animal y estaban vacíos por dentro. El énfasis estaba puesto en el contraste entre la comida sustancial que se servía en el gran comedor de banquetes y el postre insustancial y ornamental que se servía en el void: el void era “como carne”, una apariencia falsa y pura. Por ejemplo, podía ser un pavo real de azúcar que parecía un pavo real sin serlo (la parte clave del ritual de consumirlo era romper de manera violenta la superficie para revelar el vacío interior). Esta fue la primera versión moderna del café descafeinado o los edulcorantes artificiales de hoy, el primer ejemplo de comida privada de su sustancia, de modo tal que, al comerla, uno estaba en cierto modo “comiendo nada”. La característica clave adicional fue que este void también era el espacio donde se exhibía la subjetividad privada en oposición al espacio público del salón comedor. El void se consumía en un lugar al que las personas se retiraban después de la ceremonia pública de la comida oficial. En este lugar separado, se permitían quitarse las máscaras oficiales y participar del intercambio distendido de rumores, impresiones, opiniones y confesiones en todo su espectro, desde lo trivial hasta lo más íntimo. La oposición entre la “cosa real” sustancial y la insignificante apariencia ornamental que solo envolvía un vacío reflejaba así la oposición entre sustancia y sujeto. No es de extrañar entonces que, en el mismo

período, la misma palabra (void: vacío o nada) también se utilizara para hacer alusión al sujeto mismo, a la Nada que existe bajo la apariencia engañosa de las máscaras sociales que usamos. Esta quizá sea la primera versión culinaria de la famosa frase de Hegel según la que deberíamos concebir el Absoluto “no solo como Sustancia, sino también como Sujeto”: no deberíamos comer solo carne y pan, sino también buenos postres.

¿No deberíamos relacionar este uso de void con el hecho de que, exactamente en el mismo momento histórico, en los albores de la modernidad, se inventó el cero como número? Un hecho que, como señaló Brian Rotman, estaba relacionado con la expansión del intercambio y la producción de mercancías en la forma de producción hegemónica, de modo que el vínculo entre el vacío y la mercancía está presente desde el comienzo[4]

. En el análisis clásico de la vasija griega en Das Ding, al que también se refiere Lacan en su Ética del psicoanálisis, Heidegger enfatiza que la vasija, como Cosa emblemática, está formada alrededor de un vacío central, es decir, sirve como contenedor de un vacío[5]

. Resulta difícil resistir la tentación de hacer una misma lectura de la vasija griega y el huevo de chocolate Kinder, e interpretarlos como dos momentos de la Cosa en la historia de Occidente: la Cosa sagrada en su amanecer y la ridícula mercancía en su ocaso. El huevo Kinder es la vasija de la actualidad. Quizás, entonces, la imagen última que condensa toda la “historia de Occidente” es la de los antiguos griegos ofreciendo a los dioses una vasija que contenga en el interior… un juguete de plástico de un huevo Kinder. Aquí deberíamos seguir el procedimiento, practicado por Adorno y Horkheimer en su Dialéctica de la Ilustración, de condensar todo el desarrollo de la civilización occidental en una línea simple: desde la manipulación mágica prehistórica hasta la manipulación tecnológica, o de la vasija griega al huevo Kinder. Debemos tener en cuenta que el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia se produjo al mismo tiempo (y en el mismo lugar) que el apogeo de la producción y el intercambio de mercancías. Una de las historias sobre Tales, el primer filósofo, relata que, para probar su versatilidad en la “vida real”, se dispuso a hacerse rico en el mercado, para luego retornar a la filosofía. Por lo tanto, el doble significado de la palabra “especulación” (el metafísico y el financiero) estuvo en funcionamiento desde el comienzo. Quizá habría que arriesgar la hipótesis de que, históricamente, la

vasija griega a la que se refiere Heidegger ya era una mercancía, y que esta era la razón por la que estaba vacía en el centro, este hecho daba a ese vacío su verdadera resonancia. Es en la condición de mercancía que una cosa no es solo la cosa misma, sino que a su vez apunta "más allá de sí misma", a otra dimensión que está inscripta en la cosa misma como el vacío central.

No es de extrañar, entonces, que exista una analogía entre el huevo Kinder, el vacío de hoy, y la abundancia de mercancías que nos ofrecen "X sin X", desprovistas de su sustancia (café sin cafeína, endulzante sin azúcar, cerveza sin alcohol, etc.). En ambos casos, se nos ofrece la forma superficial despojada de su núcleo. Lo fundamental, sin embargo, como indica el ejemplo del void isabelino, ¿no es la existencia de una clara homología estructural entre esta estructura de la mercancía y la del sujeto burgués? Los sujetos, en cuanto sujetos de derechos humanos universales, ¿no funcionan también como estos huevos de chocolate Kinder? En Francia, todavía es posible comprar un postre con el nombre racista tête du nègre (cabeza de negro), que es una bola hecha de chocolate que está vacía en el interior ("como la estúpida cabeza del negro"). El huevo Kinder llena ese vacío, pero la lección aquí es que todos tenemos "cabezas de negros" con un agujero en el centro, que la subjetividad está de hecho estructurada alrededor de un vacío central.

La respuesta humanista-universalista a esta afirmación sería negar que todos tenemos "cabezas de negros" y postular precisamente una especie de teoría del huevo Kinder del sujeto humano. Como argumentarían los ideólogos humanistas, podemos ser infinitamente diferentes, algunos somos negros, otros blancos, algunos altos, otros bajos, algunas mujeres, otros hombres, algunos ricos, otros pobres, etc. Sin embargo, en lo más profundo existe un equivalente moral del juguete de plástico, el mismo je ne sais quoi, una X esquiva que de alguna manera da cuenta de la dignidad compartida por todos los humanos. Para citar a Francis Fukuyama:

Lo que implica la demanda de igualdad de reconocimiento es que, cuando eliminamos todas las características contingentes y accidentales de una persona, subsiste alguna cualidad humana esencial que es digna de un cierto nivel mínimo de respeto, lo llamaremos Factor X. La piel, el color, la apariencia, la clase social y la riqueza, el género, los antecedentes culturales e incluso los talentos naturales son todos accidentes de nacimiento relegados a la clase de características no

esenciales. Pero en el ámbito de la política estamos obligados a respetar a las personas por igual sobre la base de que todas poseen el Factor X[6]

.

A diferencia de los filósofos trascendentales, que enfatizan que este Factor X es una especie de “ficción simbólica” que no posee contraparte en la realidad de un individuo, Fukuyama lo ubica heroicamente en nuestra “naturaleza humana”, en nuestra herencia genética humana única. Y, efectivamente, ¿el genoma no es la figura última del juguete plástico escondido en lo profundo de nuestra piel de chocolate humana? Es así como tenemos exteriores de chocolate blanco, chocolate con leche, chocolate negro, con o sin nueces o pasas, pero en el interior siempre está el mismo juguete de plástico. En definitiva, lo que Fukuyama teme es que, si alteramos demasiado la producción de los huevos de chocolate, podemos generar un huevo sin el juguete de plástico en su interior. ¿Cómo? Fukuyama está en lo cierto cuando enfatiza que es crucial que experimentemos nuestras propiedades “naturales” como una cuestión de contingencia y suerte: si mi vecino es más bello o más inteligente que yo, se debe a que tuvo la suerte de nacer así, y ni sus padres planearon que sucediera así. La paradoja filosófica es que, si eliminamos este elemento de suerte, si es posible controlar y regular nuestras propiedades “naturales” mediante manipulaciones biogenéticas y científicas, perderemos el Factor X.

Por supuesto, al juguete de plástico oculto también se le puede dar un giro ideológico específico, digamos, la idea de que, después de que quitamos el chocolate en todas sus variaciones étnicas, siempre encontramos un estadounidense (aunque lo más probable es que el juguete haya sido fabricado en China). Además, el Factor X no solo garantiza la identidad subyacente de los diferentes sujetos, sino también la identidad continua del mismo sujeto. Hace veinte años, National Geographic publicó la famosa fotografía de la joven afgana de brillantes e intensos ojos verdes y amarillos; en 2001, la mujer fue identificada otra vez en Afganistán. Si bien su rostro había cambiado, desgastado por una vida difícil y el trabajo pesado, era posible reconocer de inmediato en la mirada intensa el factor de continuidad. Sin embargo, dos décadas atrás, el semanario alemán de izquierda Stern llevó a cabo un experimento bastante cruel que socavó esta tesis de continuidad de manera empírica: la revista les pagó a un

hombre y una mujer sin hogar para que les permitieran asearlos y afeitarlos, y luego dejarlos en manos de los mejores diseñadores y peluqueros. Luego, la revista publicó dos fotos grandes, una al lado de la otra, de cada persona: una en su hábitat indigente, sucia y sin afeitar, y la otra vestida por un diseñador de primer nivel. El resultado fue realmente asombroso: aunque sin duda se trataba de la misma persona, el efecto que produjo el cambio de ropa, entre otros elementos, fue sacudir nuestra creencia de que, debajo de un aspecto diferente, siempre está la misma y única persona. No solo el aspecto de los participantes era distinto: el efecto profundamente perturbador de este cambio de apariencias fue que nosotros, los espectadores, de alguna manera, percibimos una personalidad diferente bajo las apariencias. Los lectores bombardearon a Stern con cartas que acusaban a la revista de violar la dignidad de las personas sin hogar, de humillarlas, de someterlas a una broma cruel. Sin embargo, lo que este experimento socavó fue precisamente la creencia en el Factor X, en el núcleo de identidad que da cuenta de nuestra dignidad y persiste a pesar de los cambios de apariencia. En resumen, este experimento de cierto modo demostró de manera empírica que todos tenemos una “cabeza de negro”, que el núcleo de nuestra subjetividad es un vacío que se llena con las apariencias.

Así que regresemos a la escena del niño pequeño que rompe ansioso el huevo de chocolate y lo deja de lado para poder llegar al juguete de plástico. ¿Acaso ese niño no es el emblema del llamado “totalitarismo” que también busca despojarse de la capa histórica contingente “no esencial” para liberar la “esencia” del hombre? ¿No es la visión “totalitaria” extrema del Hombre Nuevo que surge de los escombros de la aniquilación violenta de la vieja humanidad corrupta? Paradójicamente, entonces, el liberalismo y el “totalitarismo” comparten esta creencia en el Factor X, el juguete de plástico dentro de la cobertura de chocolate humana. El problema con el Factor X —que nos hace iguales a pesar de nuestras diferencias— es claro. Escondido detrás de la profunda visión humanista de que “en el fuero más íntimo, todos somos iguales, los mismos seres humanos vulnerables”, existe esta cínica afirmación: “¿Por qué molestarse en luchar contra las diferencias superficiales cuando, en el fondo, todos somos iguales?”. Este escenario se asemeja al del proverbial millonario que descubre con emoción que posee las mismas pasiones, los mismos temores y los mismos amores que un mendigo indigente.

¿Querés reírte por mí, por favor?

[Lacan.com, 2003]

EL 8 DE ABRIL, Charles R. Douglass, el inventor de la “risa enlatada”, la risa artificial que acompaña los momentos cómicos en las series de televisión, murió a los 93 años en Templeton, California. A principios de la década de los cincuenta, desarrolló la idea de mejorar o sustituir la reacción de la audiencia en vivo en la televisión. Luego materializó esta idea gracias al sonido de una máquina de teclados: al presionar diferentes teclas, era posible producir distintos tipos de risa. Primero se utilizó para los episodios de The Jack Benny Show y Yo amo a Lucy, y hoy en día su versión modernizada está presente en todas partes.

Esta presencia abrumadora nos ciega ante la inaudita paradoja de la “risa enlatada”: al reflexionar un poco acerca de este fenómeno, notamos que socava las presuposiciones naturales sobre el estado de nuestras emociones más íntimas. “La risa enlatada” marca un verdadero “retorno de lo reprimido”, una actitud que solemos atribuir a los “primitivos”. Recordemos, en las sociedades tradicionales, el extraño fenómeno de las “lloronas” (mujeres contratadas para llorar en los funerales): un hombre rico puede contratarlas para que lloren y se lamenten en su nombre mientras él atiende algún negocio más lucrativo, como negociar la fortuna del difunto. Este papel puede ser desempeñado no solo por otro ser humano, sino incluso por una máquina, como en el caso de las famosas “ruedas de oración” tibetanas: coloco una oración escrita en una rueda y la giro de manera mecánica (o, mejor aún, uno conecta la rueda al molino que la hace girar), para que ore por mí o, más precisamente, yo rezo “objetivamente” a través de ella, y mientras tanto mi mente puede estar ocupada con los pensamientos sexuales más sucios...

Para nuestra sorpresa, el invento de Douglass demostró que el mismo mecanismo “primitivo” funciona en nuestras sociedades altamente desarrolladas. Cuando llego a casa por la noche demasiado exhausto para participar en una actividad importante, simplemente presiono el botón de la TV y miro Cheers, Friends u otra serie. Incluso si no me río y solo observo fijo la pantalla, cansado

luego de un día duro de trabajo, me siento aliviado después del programa, es como si la pantalla del televisor literalmente se riera por mí, en lugar de hacerlo yo. Sin embargo, antes de acostumbrarnos a la "risa enlatada", suele haber un breve período de inquietud: la primera reacción es de sobresalto, ya que es difícil aceptar que una máquina pueda "reírse por mí", hay algo inherentemente obsceno en este fenómeno. Sin embargo, con el tiempo, nos acostumbramos, y el fenómeno se vive como algo "natural". Eso es lo que resulta tan inquietante de la "risa enlatada": mis sentimientos más íntimos pueden exteriorizarse de manera radical, literalmente puedo "reír y llorar a través de otro".

Esta lógica es válida no solo para las emociones, sino también para las creencias. A los "primitivos" se les atribuyen ciertas "creencias supersticiosas" (por ejemplo, que descienden de un pez o de un pájaro), pero según una anécdota antropológica muy conocida, cuando se les preguntaba de forma directa por estas creencias, respondían lo siguiente: "Por supuesto que no, ¡no somos tan estúpidos! Pero nos contaron que algunos de nuestros ancestros de hecho creían eso". En resumen, transfirieron su creencia a otros. ¿No hacemos lo mismo con nuestros hijos? Hacemos el ritual de Papá Noel, ya que nuestros hijos (se supone que) creen en él y no queremos decepcionarlos. Ellos fingen creer para no defraudar nuestra creencia en su ingenuidad (y para conseguir los regalos, claro), etc. Además, ¿no es esta necesidad de encontrar otro sujeto que "realmente crea" lo que impulsa la necesidad de estigmatizar al Otro como fundamentalista (religioso o étnico)? De manera extraña, algunas creencias siempre parecen funcionar "a distancia". Siempre es OTRO el que cree, y no es necesario que este otro —que cree de manera directa— exista para que la creencia funcione, basta con presuponer su existencia, es decir, con creer que existe alguien que realmente cree.

Para dar cuenta de estas paradojas, Robert Pfaller acuñó recientemente el término "interpasividad". Hoy es un lugar común subrayar cómo, con los nuevos medios de comunicación electrónicos, se pone fin al consumo pasivo de un texto o una obra de arte: ya no me limito a mirar fijo la pantalla, sino que interactúo cada vez más con ella, entablo una relación dialógica con ella (desde elegir los programas y participar en debates en una comunidad virtual, hasta la determinación directa del desenlace de la trama en las llamadas "narrativas interactivas"). Sin embargo, el hecho de interactuar con el objeto en lugar de observar el espectáculo de manera pasiva, ¿no me priva acaso de mi propia reacción pasiva de satisfacción (de lamento o de risa), de modo que es el objeto mismo el que "disfruta del espectáculo" en lugar de mí y me releva del deber

que el superyó posee en cuanto al goce? Casi todos los aficionados a los VCR que graban de manera compulsiva cientos de películas (entre los que me incluyo) saben muy bien que el efecto inmediato de tener un VCR es que miramos menos películas que en los viejos tiempos de un simple televisor sin VCR. Nunca tenemos tiempo para la televisión, así que, en lugar de perder una velada preciosa, simplemente grabamos la película y la guardamos para verla en el futuro (para lo que, por supuesto, casi nunca hay tiempo).

Por lo tanto, habría que dar vuelta uno de los lugares comunes de la crítica cultural conservadora: frente a la noción de que los nuevos medios nos convierten en consumidores pasivos que se limitan a mirar de manera fija la pantalla, habría que afirmar que la llamada amenaza de los nuevos medios reside en que nos privan de nuestra pasividad, de nuestra auténtica experiencia pasiva, y nos preparan así para la actividad frenética y descabellada.

Entonces, volvamos al difunto Charles R. Douglass: ¿no sería adecuado para su funeral que un conjunto de máquinas de sonido acompañara el ataúd, generando el susurro de lamentos, mientras sus queridos familiares sobrevivientes disfrutan de una buena comida? Quizá, lejos de resultarle ofensivo, apreciaría el reconocimiento de tal funeral.

No queremos caridad de los capitalistas ricos

[ABC, religion and ethics, 2012]

HAY ALGO MUY EXTRAÑO en cuanto al intento de Peter Sloterdijk de afirmar (como solución a lo que estamos tentados a llamar las “antinomias del Estado de Bienestar”) una “ética del dar” frente al mero intercambio egoísta de mercado. Su propuesta nos acerca de manera inesperada a lo que solo puede llamarse visión comunista.

Sloterdijk se guía por la lección elemental de la dialéctica: a veces, la oposición entre mantener lo viejo y cambiar las cosas no abarca todo el campo. En otras palabras, a veces la única forma de retener lo viejo es cambiar las cosas de manera radical. Entonces, si queremos salvar hoy el núcleo del Estado de bienestar, debemos abandonar toda nostalgia por la socialdemocracia del siglo XX.

Lo que Sloterdijk propone es una especie de nueva revolución cultural, un cambio psicosocial radical basado en la idea de que hoy la clase trabajadora ya no conforma los estratos productivos explotados, sino la clase media (alta): ellos son los verdaderos “dadivosos” cuyos impuestos elevados financian la educación, la salud y el bienestar general de la mayoría. Para lograr este cambio, deberíamos dejar atrás el estatismo, ese remanente absolutista que logró sobrevivir en nuestra era democrática. Se trata de la idea (sorprendentemente fuerte incluso entre los miembros de la izquierda tradicional) de que el Estado tiene el derecho incuestionable a gravar a sus ciudadanos y, si es necesario, a determinar parte del producto y apoderarse de él mediante medidas legales coercitivas.

No es que los ciudadanos entreguen parte de sus ingresos al Estado: se considera a priori que están endeudados con el Estado. Esta actitud se sustenta en una premisa misantrópica que se fortalece entre la extrema izquierda que predica la solidaridad: las personas son básicamente egoístas, hay que obligarlas a aportar algo al bien común, y es solo el Estado el que, mediante su aparato legal

coercitivo, puede garantizar la solidaridad y redistribución necesarias.

Según Sloterdijk, la causa definitiva de esta extraña perversión social es el equilibrio perturbado entre eros y thymos, entre el impulso erótico-posesivo de acumular cosas y el impulso (predominante en las sociedades premodernas) de acumular orgullo y generosidad, a ese modo de obsequiar que genera honor y respeto. La forma de restablecer este equilibrio es reconocer el thymos de manera plena: tratar a quienes producen riqueza no como a un grupo que a priori está bajo sospecha por negarse a pagar su deuda con la sociedad, sino como a los verdaderos dadivosos cuya contribución debe ser plenamente reconocida, para que puedan estar orgullosos de su generosidad.

Según Sloterdijk, el primer paso es el cambio del proletariado al voluntariado: en lugar de gravar a los ricos de manera excesiva, deberían darles el derecho (legal) de decidir de forma voluntaria qué parte de su riqueza donarán al bienestar común. Para empezar, por supuesto, no deberíamos bajar los impuestos de manera radical, sino permitir al menos un pequeño ámbito en el que los dadivosos tengan la libertad de decidir cuánto donarán y con qué fin: un comienzo así, por modesto que sea, cambiaría de forma gradual toda la ética en la que se basa la cohesión social.

Sin embargo, ¿no nos vemos atrapados en la vieja paradoja de elegir libremente lo que ya estamos obligados a hacer? Es decir, ¿no es acaso la libertad de elección concedida al “voluntariado” de los “triunfadores” una falsa libertad que se basa en una elección forzada? Para que la sociedad funcione con normalidad, ¿los “triunfadores” deben tener la libertad de elegir (darle dinero a la sociedad o no) solo si toman la decisión correcta (dar)?

Este es solo el primero de una serie de problemas que surgen ante la propuesta de Sloterdijk, pero no son los que se identifican en la (predecible) protesta izquierdista:

¿Quiénes son realmente, en nuestras sociedades, los dadivosos (los triunfadores)? No olvidemos que los dadivosos/triunfadores ricos provocaron la crisis financiera de 2008 y la “gente común” financió al Estado para rescatarlos. (Un ejemplo perfecto aquí es Bernard Madoff, quien primero robó miles de millones y luego hizo el papel de dadivoso y donó millones a organizaciones

benéficas).

Enriquecerse no es algo que suceda en un espacio fuera del Estado y la comunidad, sino que –como regla general– implica un proceso violento de apropiación que pone en duda el derecho del triunfador rico a poseer lo que luego da de manera generosa.

La oposición que Sloterdijk plantea entre eros posesivo y thymos dadivoso es demasiado simplista: ¿no es el auténtico amor erótico el acto de dar en su estado más puro? Recordemos las famosas palabras de Julieta: “Mi generosidad es inmensa como el mar, mi amor, tan profundo; cuanto más te doy, más tengo, pues ambos son infinitos”. ¿Y no puede el thymo ser también destructivo? Debemos tener en cuenta que la envidia (el resentimiento) es una categoría del thymos, que interviene en el dominio del eros y distorsiona así el egoísmo “normal”, es decir, hace que lo que el otro tiene (y yo no) sea más importante que lo que tengo.

De manera más general, el reproche básico a Sloterdijk debería ser el siguiente: ¿por qué afirma la generosidad solo dentro de los límites del capitalismo, que es el orden del eros posesivo y la competencia por excelencia? Dentro de estos límites, toda generosidad se reduce a priori al anverso del brutal afán de posesión: un Dr. Jekyll benévolo del capitalista Mr. Hyde. Recordemos el primer modelo de generosidad que menciona Sloterdijk: Carnegie, el hombre de acero con un corazón de oro, como se suele decir. Primero usó agentes de Pinkerton y un ejército privado para aplastar la resistencia de los trabajadores, y luego mostró generosidad al devolver (parcialmente) lo que se había apropiado. Incluso en el caso de Bill Gates, ¿cómo olvidar las tácticas brutales que utilizó para aplastar a los competidores y obtener el monopolio? Por lo tanto, la pregunta clave es la siguiente: ¿no hay lugar para la generosidad fuera del marco capitalista? ¿Todos y cada uno de estos proyectos similares son un caso de ideología moralista sentimental?

A menudo escuchamos decir que la visión comunista se basa en una peligrosa idealización de los seres humanos, ya que les atribuye una especie de “bondad natural” que es simplemente ajena a nuestra naturaleza egoísta. Sin embargo, en el libro con superventas Drive, Daniel Pink se refiere a un cuerpo de investigación de las ciencias del comportamiento que sugiere que, a veces al

menos, los incentivos externos (recompensas monetarias) pueden ser contraproducentes: el rendimiento óptimo se produce cuando las personas encuentran un sentido intrínseco en su trabajo. Los incentivos pueden ser útiles para lograr que las personas realicen tareas rutinarias y aburridas, pero cuando se trata de tareas intelectualmente más exigentes, el éxito de las personas y las organizaciones depende cada vez más de la agilidad e innovación, por lo que se vuelve necesario que las personas encuentren un valor intrínseco en su trabajo.

Pink identifica tres elementos que subyacen a dicha motivación: la autonomía, la capacidad de elegir cómo y qué tareas deben completarse; la maestría, el proceso de convertirse en experto en una actividad; y el propósito, el deseo de mejorar el mundo. Lo siguiente proviene del informe de un estudio que realizó el MIT:

Reunieron a un grupo de estudiantes y les dieron una serie de desafíos. Tareas como memorizar series de dígitos, resolver crucigramas, problemas espaciales e incluso tareas físicas como hacer pasar una pelota a través de un aro. Para incentivar su desempeño, establecieron tres niveles de recompensas: si hacían la tarea bastante bien, obtenían una pequeña recompensa monetaria; si la completaban bien, obtenían una recompensa monetaria mediana; si hacían la tarea realmente bien, si estaban entre las personas de mejor desempeño, recibían un importante premio en efectivo. Descubrieron lo siguiente: siempre que la tarea involucrara solo bonos por las habilidades mecánicas, se desempeñaban como se esperaba, cuanto mayor era la recompensa, mejor era el rendimiento; pero si la tarea requería incluso una habilidad cognitiva rudimentaria, una recompensa mayor resultaba en un desempeño más pobre. ¿Cómo puede ser posible? Esta conclusión parece oponerse a lo que muchos aprendimos en economía, es decir, que cuanto mayor es la recompensa, mejor es el rendimiento. Una vez que se supera una habilidad cognitiva rudimentaria sucede lo contrario, por lo que la idea de que estas recompensas no funcionan de esa manera parece vagamente de izquierda y socialista, ¿no es así? Se trata de un tipo de extraña conspiración socialista. Para quienes sostienen estas teorías conspirativas, quiero destacar cuál fue el notable grupo socialista de izquierda que financió la investigación: el Banco de la Reserva Federal. Tal vez ese premio de 50 o 60 dólares no era lo suficientemente motivador para un estudiante del MIT, por lo que se trasladaron a Madurai, un distrito rural en la India, donde 50 o 60 dólares es una suma significativa de dinero. Repitieron el experimento en la India y lo que sucedió fue que a las personas a las que se les ofreció la recompensa

intermedia no les fue mejor que a las personas a las que se les ofreció la recompensa pequeña, pero esta vez, a las personas a las que se les ofreció la mayor recompensa les fue peor: los incentivos más altos resultaron en un desempeño más pobre. Este experimento fue replicado numerosas veces por psicólogos, sociólogos y economistas: para aquellas tareas simples, ese tipo de incentivos funcionan, pero cuando la tarea implica un razonamiento conceptual y creativo, ese tipo de motivaciones no funcionan. La mejor manera de utilizar el dinero como incentivo es pagarles a las personas lo suficiente de modo tal que el dinero ya no sea un tema. Al pagarles a las personas lo suficiente, dejan de pensar en el dinero y se concentran en el trabajo. Supongamos que un grupo de personas realizan un trabajo altamente calificado, pero están dispuestas a hacerlo gratis y ofrecen trabajar como voluntarias veinte, a veces treinta horas por semana, y lo que crean, lo regalan, en lugar de venderlo. ¿Por qué estas personas, muchas de ellas con un conocimiento técnico sofisticado y altamente calificadas, que poseen un empleo, realizan un trabajo con la misma complejidad técnica, incluso mayor, aunque no para su empleador, sino para otra persona y de manera gratuita? Es un comportamiento económico extraño.

Este “comportamiento extraño” es, de hecho, el de un comunista que sigue el conocido lema de Marx “de cada cual según sus habilidades, a cada cual según sus necesidades”. Esta es la única “ética de la dadivosidad” que tiene alguna dimensión utópica auténtica.

El llamado capitalismo “posmoderno” es, por supuesto, muy hábil cuando se trata de explotar estos elementos para su propio beneficio, sin mencionar el hecho de que, detrás de cada empresa “posmoderna” que otorga a sus empleados espacio para alcanzar logros “creativos”, existe un espectro anónimo de explotación de la clase obrera a la antigua. El ícono del capitalismo creativo actual es Apple, pero ¿qué sería de Apple sin Foxconn, la empresa taiwanesa propietaria de grandes fábricas en China donde cientos de miles de personas trabajan en condiciones atroces para ensamblar iPads y iPods?

Nunca debemos olvidar que el anverso sombrío del centro “creativo” posmoderno de Sillicon Valley (donde un par de miles de investigadores prueban nuevas ideas) son los cuarteles militarizados en China, plagados de casos de suicidios de sus trabajadores como resultado de las condiciones laborales insoportables (largas horas, bajos salarios, alta presión). Después de que el

undécimo trabajador saltara por la ventana para suicidarse, la empresa introdujo una serie de medidas que obligaban a los trabajadores a firmar contratos en los que prometían no suicidarse, informar acerca de los compañeros de trabajo que parecieran deprimidos, acudir a instituciones psiquiátricas si su salud mental se deterioraba, etc. Como si fuera poco, Foxconn comenzó a instalar redes de seguridad alrededor de los edificios de su enorme fábrica.

No es de extrañar que Terry Gou, presidente de Hon Hai (la empresa matriz de Foxconn), se refiriera a sus empleados como animales en una fiesta de fin de año, a lo que agregó: “Dirigir a un millón de animales me provoca dolor de cabeza”. Gou añadió que quería aprender de Chin Shih-chien, el director del zoológico de Taipéi, exactamente cómo debía “dirigir” a los animales. Incluso invitó al director del zoológico a hablar en la reunión de revisión anual de Hon Hai y les pidió a todos los gerentes generales que escucharan la charla con atención para que pudieran aprender a dirigir a “los animales que trabajan para ellos”.

Cualesquiera sean los problemas de tales experimentos, sin duda demuestran que no hay nada “natural” en la competencia capitalista y la maximización de beneficios. Por encima de cierto nivel de satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia, las personas tienden a comportarse con lo que no podemos sino llamar una actitud comunista, dando a la sociedad de acuerdo con sus capacidades, no de acuerdo a la remuneración económica que obtienen.

Lo que nos lleva de vuelta a Sloterdijk, que celebra las donaciones de los capitalistas ricos como una muestra de “orgullo neoaristocrático”. ¿No deberíamos oponernos a la propuesta de Sloterdijk con lo que Alain Badiou alguna vez denominó “aristocratismo proletario”? No es de extrañar que, en la literatura, uno de los temas recurrentes sea el de los aristócratas antiburgueses que finalmente entienden que la única manera de mantener vivo el núcleo de su orgullo es unirse al otro bando, el verdadero contrapunto a la presunción burguesa.

¿La respuesta de la izquierda al populismo de derecha debería ser realmente “yo también”?

Parte I

LA ÚLTIMA TENDENCIA EN cuanto a los caprichos de la política de izquierda es el extraño movimiento MeToo. Sin embargo, la izquierda debería aprender del auge del populismo de derecha, porque WeToo puede jugar el juego populista...

Nos dicen de manera constante que el populismo de izquierda está ganando de facto y eso funciona. Pero ¿dónde y cómo funciona? En aquellos lugares donde se convirtió en una fuerza poderosa, en Latinoamérica e incluso en España mediante Podemos, se enfrentó a un límite fatal. En cuanto al Partido Laborista de Corbyn, su política no puede llamarse populista de ninguna manera significativa (además, aún no llegó al poder, por lo tanto, cuando eso suceda, se enfrentará a la prueba de fuego). Frente a las pasiones populistas de derecha (desde Nigel Farage hasta Boris Johnson), la política laborista actual representa precisamente el triunfo de la argumentación pragmática racional, ya que podemos estar en desacuerdo con algunas medidas propuestas, pero la línea de argumentación siempre es clara. ¿Es posible imaginar un político menos pasional que Corbyn? Para evitar malentendidos, ese es el mayor atributo de Corbyn.

Por sí solo, este hecho dificulta que los populistas de izquierda confíen en la oposición entre la fría argumentación pragmática y racional, y la confrontación apasionada. Aunque los populistas de izquierda insisten en que hay límites para esta confrontación, se mantienen dentro del marco democrático. Según ellos, los antagonismos deben transponerse a una competencia agonística en la que todas las partes obedezcan las reglas democráticas básicas. Pero ¿qué sucede si estas reglas ya no son aceptadas por todos los actores?

Cuando, hace dos años, respondí las preguntas que plantearon los lectores de Sueddeutsche Zeitung sobre la crisis de refugiados, la pregunta que más me atrajo la atención fue precisamente acerca de la democracia, aunque con un giro

populista de derecha. Después de que Angela Merkel hiciera el famoso llamamiento público para invitar a cientos de miles de inmigrantes a Alemania, ¿cuál fue su legitimación democrática? ¿Qué le dio derecho a generar un cambio tan radical en la vida alemana sin realizar una consulta democrática? Mi objetivo aquí, por supuesto, no es apoyar a los populistas antiinmigrantes, sino mostrar de manera clara los límites de la legitimación democrática. Lo mismo ocurre con quienes abogan por una apertura radical de las fronteras a los refugiados: ¿son conscientes de que, dado que nuestras democracias son democracias de Estado nación, su demanda equivale a la suspensión de la democracia, ya que alientan un cambio gigantesco, que afectaría a un país sin que se realizara una consulta democrática a su población?

Recuerdo que hace un tiempo vi a George Soros en la televisión defender la idea de que Europa debería aceptar otro millón de refugiados. A pesar de tener buenos motivos humanitarios, me preocupó un aspecto: ¿qué derecho tiene él, un multimillonario, a promover un desplazamiento de personas tan grande sin siquiera plantear qué piensa la población local en Europa? Yuval Harari destaca cómo los problemas actuales relacionados con los inmigrantes en Alemania nos confrontan con los límites de la democracia. ¿Cómo vamos a contrarrestar a los populistas antiinmigrantes que exigen un referéndum sobre los inmigrantes si existe la certeza de que la mayoría de los alemanes votará en contra? Entonces, ¿la solución es darles derecho al voto también a los inmigrantes? ¿A qué inmigrantes? ¿A los que ya están en Alemania, a los que quieren ir allá? Al final de esta línea de pensamiento, surge la idea de elecciones a nivel mundial, la cual es contraproducente por una simple y precisa razón:

Las personas sienten una obligación ante las elecciones democráticas solo cuando comparten un vínculo con la mayoría de los demás votantes. Si la experiencia de otros votantes me resulta ajena y si creo que no entienden mis sentimientos ni se preocupan por mis principales intereses, incluso si pierdo cien a uno, no tengo absolutamente ninguna razón para aceptar el veredicto. En general, las elecciones democráticas funcionan solo en poblaciones que tienen algún vínculo común anterior, como creencias religiosas compartidas y mitos nacionales. Son un método para dirimir desacuerdos entre personas que ya están de acuerdo en las cuestiones básicas[7]

.

Cuando este “acuerdo sobre las cuestiones básicas” falta, el único método a nuestra disposición (descartando una guerra abierta, por supuesto) son las negociaciones. Dicho sea de paso, es por ello que el conflicto de Medio Oriente no puede resolverse mediante elecciones, sino por medio de la guerra o las negociaciones. Y por definición las negociaciones implican la superación de la lógica antagónica de “Nosotros contra Ellos”. Según los populistas de izquierda, la razón principal de la derrota de la izquierda es la postura no combativa de la argumentación racional y el universalismo sin vida en la teoría, personificados por los nombres de Giddens, Beck y Habermas. Esta tercera vía pospolítica no puede combatir de manera eficaz la lógica agonística de “Nosotros contra Ellos”, movilizada con éxito por los populistas de derecha antiinmigrantes. En consecuencia, combatir de manera eficaz este populismo de derecha implica recurrir al populismo de izquierda que, si bien conserva las coordenadas populistas básicas (lógica agonística de “Nosotros contra Ellos”, del “pueblo” contra la élite corrupta), les imprime un contenido de izquierda. “Ellos” no son refugiados ni inmigrantes pobres, sino capital financiero, burocracia estatal tecnocrática, etc. Este populismo va más allá del viejo anticapitalismo obrero, ya que intenta aunar una multiplicidad de luchas desde la ecología hasta el feminismo, desde el derecho al empleo al derecho a educación y salud gratuitas, etc., como sucede con Podemos en España.

Con respecto a una política pragmática y desapasionada que implique un compromiso racional, primero debemos señalar que la ideología del neoliberalismo (también en su versión liberal de izquierda) es cualquier cosa menos “racional”. Al contrario, es EXTREMADAMENTE conflictiva, en la medida en que excluye de forma brutal a quienes no la aceptan bajo el pretexto de que son personas utópicas y antidemocráticas peligrosas. Su conocimiento experto es ideología en estado puro. El problema de la izquierda de la tercera vía, que avalaba la economía neoliberal, no era que fuera demasiado pragmático-racional, sino que de hecho no era verdaderamente racional, ya que estaba impregnada de un pragmatismo sin principios que avalaba de antemano las premisas del oponente. La política de izquierda actual no necesita (solo) una pasión conflictiva, sino que, más que eso, exige una verdadera racionalidad fría. El análisis frío y la lucha apasionada no solo no se excluyen, sino que se necesitan de manera mutua.

La fórmula de la politización agonística —de confrontación apasionada dirigida contra el universalismo sin vida— es precisamente demasiado formal, ya que ignora la gran pregunta que acecha en segundo plano: ¿por qué la izquierda abandonó la lógica agonística de "Nosotros contra Ellos" hace décadas? ¿No será por los profundos cambios estructurales del capitalismo, cambios que no pueden ser enfrentados mediante una simple movilización populista? La izquierda abandonó la confrontación antagónica porque fracasó en su lucha contra el capitalismo, porque aceptó el triunfo global del capitalismo. Como dijo Peter Mandelson, en economía todos somos thatcherianos, así que lo único que le queda a la izquierda es la multiplicidad de luchas particulares: derechos humanos, feminismo, antirracismo y especialmente multiculturalismo. (Cabe destacar que Ernesto Laclau, el padre teórico del populismo de izquierda, primero recibió con entusiasmo la política de la tercera vía de Blair, como una liberación del esencialismo de clase, etc., y solo más tarde la calificó como modo de política no antagónica).

Sin duda, Podemos representa el populismo en su máxima expresión: frente a las arrogantes élites intelectuales políticamente correctas que desprecian la "estrechez" de la gente común a la que consideran "estúpida" por "votar en contra de sus intereses", su principio organizador es escuchar y organizar a los "de abajo" contra los "de arriba", más allá de todos los modelos tradicionales de izquierda y derecha. La idea es que el punto de partida de la política emancipatoria debe ser la experiencia concreta del sufrimiento y las injusticias de las personas comunes y corrientes en su mundo de vida local (vivienda, lugar de trabajo, etc.), no visiones abstractas de una futura sociedad, por ejemplo, comunista. Aunque los nuevos medios digitales parecen abrir el espacio para nuevas comunidades, la diferencia entre estas nuevas comunidades y las antiguas comunidades —que conforman mundos de vida— es crucial. Las antiguas comunidades no son elegidas, nacemos en ellas y establecen el espacio de nuestra socialización; mientras que las nuevas comunidades (digitales) nos incluyen en un dominio específico definido por nuestros intereses y, por lo tanto, dependen de nuestra elección. Lejos de provocar que las antiguas comunidades sean deficientes, el hecho de que no se basen en una elección libre las vuelve superiores con respecto a las nuevas comunidades digitales, ya que nos obligan a encontrar el camino en mundos de vida preexistentes no elegidos en los que encuentro (y tengo que aprender a lidiar con) diferencias reales, mientras que las nuevas comunidades digitales que dependen de nuestra elección sostienen el mito ideológico del individuo que de alguna manera preexiste a una vida comunitaria y es libre de elegirla.

Aunque este enfoque sin duda contiene una pizca de verdad (muy grande), para decirlo de manera clara, de la misma manera que, como a Laclau le gusta enfatizar, la sociedad no existe, tampoco existe el pueblo. Esta tesis no debe tomarse como un enunciado teórico abstracto sobre la inconsistencia que atraviesa el cuerpo social, sino que más bien se refiere a un hecho bastante concreto, incluso experiencial. “Pueblo” es un nombre falso para la totalidad social. En nuestro capitalismo global, la totalidad es “abstracta”, invisible. No hay manera de fundamentarlo en mundos de vida concretos. En otras palabras, en el universo capitalista global actual, la “experiencia concreta” de ser miembro de un mundo de vida particular con sus costumbres, vínculos sociales, formas de solidaridad, etc., es algo “abstracto” de por sí en el sentido estricto de una experiencia particular que desaparece la espesa red de procesos financieros, sociales, etc., que gobiernan y regulan este mundo concreto y particular. Aquí Podemos encontrará problemas si en algún momento toma el poder: ¿qué medidas económicas específicas (más allá de la bolsa de trucos keynesiana estándar) promulgará para limitar el poder del capital?

Allí residía la diferencia entre Syriza y Podemos. Syriza impactó lo “Real” de nuestro orden global. Amenazó el reinado del Capital, por lo que fue humillado sin piedad. El heroísmo de Syriza consistió en que, después de ganar la batalla política democrática, se arriesgó y dio un paso más para perturbar la fluidez de la reproducción del Capital. La lección de la crisis griega es que el Capital, si bien en última instancia es una ficción simbólica, es nuestro “Real”. Es decir, las protestas y revueltas actuales están sostenidas por una combinación (superposición) de diferentes niveles, y esta combinación da cuenta de su fuerza: luchan por la democracia parlamentaria (“normal”) contra regímenes autoritarios; contra el racismo y el sexismo, en especial, contra el odio dirigido a inmigrantes y refugiados; defienden el Estado de bienestar frente al neoliberalismo; luchan contra la corrupción en la política y la economía (empresas contaminantes del medio ambiente, etc.); por nuevas formas de democracia que vayan más allá de los rituales multipartidistas (participación, etc.); y, por último, cuestionan el sistema capitalista global como tal y tratan de mantener viva la idea de una sociedad no capitalista.

Aquí hay que evitar dos trampas: el falso radicalismo, que proclama que lo que realmente importa es la abolición del capitalismo liberal-parlamentario —mientras que todas las demás luchas son secundarias—, así como el falso gradualismo, que nos pide que luchemos contra la dictadura militar y por la democracia simple, que olvidemos los sueños socialistas que, tal vez, llegarán

más tarde. Cuando tenemos que enfrentar una lucha específica, la pregunta clave es la siguiente: ¿cómo nuestra participación o falta de vinculación afectará otras luchas? La regla general es que, cuando comienza una revuelta contra un régimen semidemocrático opresor, como fue el caso en Medio Oriente en 2011, es fácil movilizar grandes multitudes con consignas que podemos definir como eslóganes que complacen a la multitud: “¡Por la democracia!”, “¡Contra la corrupción!”, entre otros. Pero luego, de manera gradual, nos topamos con opciones más difíciles, por ejemplo, cuando la revuelta alcanza su objetivo directo, nos damos cuenta de que lo que realmente nos molestaba (nuestra falta de libertad, humillación, corrupción social, falta de perspectivas de una vida digna) persiste bajo una nueva apariencia.

En Egipto, los manifestantes lograron deshacerse del régimen opresivo de Mubarak, pero la corrupción perduró y las perspectivas de una vida digna se alejaron aún más. Luego de que se derroca un régimen autoritario, los últimos vestigios del cuidado patriarcal de los pobres pueden desaparecer, de modo que la libertad recién conquistada se reduce de facto a la libertad de elegir la forma preferida de nuestra propia miseria. La mayoría no solo continúan siendo pobres, sino que, para colmo de males, también se les dice que, como ahora son libres, la pobreza es su responsabilidad. Ante tal predicamento, tenemos que admitir que hubo una falla en el objetivo en sí, ya que no era lo suficientemente específico, es decir, que la democracia política estándar también puede constituir la falta de libertad. La libertad política puede proporcionar fácilmente el marco legal para la esclavitud económica, bajo la que los desfavorecidos se venden a ellos mismos como esclavos de forma “libre”. Por lo tanto, nos vemos obligados a exigir algo más que una democracia política. Debemos admitir que lo que primero consideramos como el fracaso de la realización plena de un principio noble (de libertad democrática) es un fracaso inherente a este principio. Comprenderlo es un gran paso para la pedagogía política.

El cambio radical doble que provocó la crisis griega en julio de 2015 no puede sino parecer un salto no solo de la tragedia a la comedia sino, como señaló Stathis Kouvelakis, de la tragedia llena de giros cómicos directamente al teatro del absurdo. ¿Existe alguna otra manera de caracterizar la extraordinaria inversión de un extremo a su opuesto, hecho que deslumbraría incluso al filósofo hegeliano más especulativo? Cansado de las interminables negociaciones con los ejecutivos de la UE en las que enfrentaba una humillación tras otra, Syriza convocó un referéndum el domingo 5 de julio para consultarle al pueblo griego si apoyaba o rechazaba la propuesta de la UE relacionada con nuevas medidas de

austeridad. Aunque el propio gobierno dejó claro que apoyaba el NO, el resultado los sorprendió: la abrumadora mayoría (de más del 61%) votó en contra del chantaje europeo. Empezaron a circular rumores de que el resultado (la victoria del gobierno) fue una mala sorpresa para el propio Tsipras, quien en secreto esperaba que el gobierno perdiera de modo que la derrota le permitiera salvar su reputación cuando se rindiera ante las demandas de la UE ("tenemos que respetar la voz de los votantes"). Sin embargo, la mañana siguiente, Tsipras anunció que Grecia estaba lista para reanudar las negociaciones y, días después, aceptó una propuesta de la UE que era básicamente la misma que rechazaron los votantes (en algunos detalles fue incluso más dura). En resumen, actuó como si el gobierno hubiera perdido en lugar de ganado el referéndum. Aquí nos enfrentamos a la verdad acerca del populismo: su fracaso para confrontar lo real del capital. El momento populista supremo (la victoria del referéndum) se revirtió, convirtiéndose de manera inmediata en capitulación, en confesión de impotencia frente al orden capitalista. Este cambio no se debe simplemente a una traición, sino a la expresión de una necesidad profunda.

Laclau insistió en la necesidad de construir la figura del Enemigo como inherente al populismo, no como su debilidad, sino como el recurso de su fuerza. El populismo de izquierda debería construir una figura diferente del Enemigo, no como un Otro amenazante por cuestiones raciales (inmigrante, judío, musulmán), sino como a los grupos progresistas, como las élites financieras, los fundamentalistas y demás "sospechosos habituales". Este impulso de construir al Enemigo es otra limitación fatal del populismo. Hoy, el "enemigo" definitivo no es un agente social concreto sino, en cierto sentido, el sistema en sí —un cierto funcionamiento del sistema— que no se puede identificar con un agente de manera sencilla. Años atrás, Alain Badiou escribió que no se combate al capitalismo sino a sus agentes concretos. Allí reside el problema, ya que el verdadero objetivo es el capitalismo. Hoy parece fácil decir que el Enemigo es el nacionalismo antiinmigrante neofascista o, en Estados Unidos, Trump. Sin embargo, el hecho es que el auge de Trump haya sido, en última instancia, el efecto del fracaso del consenso liberal-democrático, si bien, por supuesto, no debemos excluir nuevas formas de alianzas "antifascistas" con este último, este consenso sigue siendo AQUELLO que hay que cambiar.

Debido a que se enfocan en enemigos concretos, los populistas de izquierda parecen privilegiar la soberanía nacional, el Estado nación fuerte, como defensa contra el capital global (incluso Auferstehen en Alemania básicamente sigue este camino). De esta manera, la mayoría de ellos no solo (por definición) avalan el

populismo sino incluso el nacionalismo, y presentan su lucha como una defensa contra el capital financiero internacional. Algunos populistas de izquierda en los EE.UU. ya usaron el término “nacionalsocialismo”[8]

. Si bien, por supuesto, sería estúpido e injusto afirmar que son nazis ocultos, deberíamos insistir en que el internacionalismo constituye un componente clave de cualquier proyecto de emancipación radical. Cualesquiera sean los comentarios críticos contra el DIEM de Varoufakis, el movimiento al menos distingue con claridad que la resistencia contra el capital global tiene que ser global en sí misma, una nueva forma de universalismo.

Sin duda hay enemigos y la cuestión de las conspiraciones no debe simplemente descartarse. Años atrás, Fred Jameson señaló con perspicacia que en el capitalismo global actual suceden cosas que no pueden explicarse haciendo referencia a una “lógica del capital” anónima. Por ejemplo, ahora sabemos que el colapso financiero de 2008 se produjo debido a una “conspiración” que fue muy bien planeada por algunos círculos financieros. Sin embargo, la verdadera tarea del análisis social sigue siendo explicar cómo el capitalismo contemporáneo creó espacios para que tales intervenciones “conspirativas” sucedieran. Esta es también la razón por la que las referencias a la “codicia” y el llamado a los capitalistas a mostrar responsabilidad y solidaridad social están equivocados: la “codicia” (búsqueda de ganancias) ES lo que motiva la expansión capitalista; el capitalismo SÍ apuesta a que actuar motivados por la codicia individual contribuirá al bien común. Entonces, una vez más, en lugar de enfocarse en la codicia individual y abordar el problema de la creciente desigualdad en términos moralistas, la tarea es cambiar el sistema para que ya no permita ni exija un comportamiento “codicioso”.

Lo que sucedió en Croacia ejemplifica de forma clara el problema que enfrentamos. Se anunciaron dos manifestaciones públicas: los sindicatos convocaron una protesta contra el aumento del desempleo y la pobreza, que afectan en particular a las personas comunes y corrientes, y los nacionalistas de derecha anunciaron un encuentro para protestar contra la reintroducción de la escritura cirílica como alfabeto oficial en Vukovar (debido a la minoría serbia que reside allí). A la primera protesta asistieron un par de cientos de personas y, a la segunda, más de cien mil personas. Las personas comunes consideraban la pobreza como un problema que formaba parte de la vida cotidiana, más que la amenaza relacionada con el cirílico, y la retórica de los sindicatos no carecía de

pasión y espíritu de confrontación, pero…

Debemos aceptar que en la identificación con nuestro “modo de vida” propio opera una especie de economía de jouissance muy fuerte, un núcleo de lo Real muy difícil de rearticular de manera simbólica. Recordemos la conmoción de Lenin ante la reacción patriótica de los socialdemócratas cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Las personas están dispuestas a sufrir por su forma de vida, hasta los refugiados actuales que no están preparados para “integrarse”. En resumen, existen dos “Reales” (el “Real” del capital y el “Real” de la identificación étnica) que no pueden disolverse en los elementos fluidos de una hegemonía simbólica.

Parte II

Tomemos un caso (artificialmente) claro. Imaginemos una democracia, en la que una gran mayoría de los votantes sucumbe a la propaganda populista antiinmigrante y decide mediante un referéndum cerrar las fronteras a los refugiados y dificultar las vidas de quienes están dentro del país. Imaginemos, a continuación, un país donde, a pesar de tal propaganda, los votantes afirman en un referéndum su compromiso con la solidaridad y su voluntad de ayudar a los refugiados.

La diferencia no es solo objetiva, es decir, no es solo que en un caso los votantes toman una decisión racista reaccionaria y que, en el otro caso, eligen correctamente la solidaridad. La diferencia es también “subjetiva” en el sentido preciso de que en cada uno de los dos casos opera un tipo diferente de pasión política. Sin embargo, no deberíamos temer afirmar que, en el primer caso, no importa cuán sincera parezca su convicción, de alguna manera, los votantes saben, “en su fuero interno”, que lo que hicieron es un acto vergonzoso y que el razonamiento fomentado solo encubre sus malos sentimientos. Y en el segundo caso, las personas siempre son conscientes del efecto liberador de su acto: incluso aunque lo que hagan sea arriesgado y una locura, logran un verdadero progreso.

En cierto sentido, ambos casos logran lo imposible, pero de una manera completamente distinta. En el primero, se deteriora el espacio público, se rebajan

los estándares éticos. Lo que hasta ese momento era una cuestión de sucios rumores privados, inaceptables en el espacio público, se convierte en algo de lo que se puede hablar en público: se puede ser abiertamente racista y sexista, predicar el odio y difundir la paranoia. El modelo actual de tal “liberación” es, por supuesto, Donald Trump quien, dicen: “Expresa en público lo que los demás piensan”. En el segundo caso, a la mayoría nos da vergüenza no confiar más en las personas: antes del referéndum esperábamos en silencio una derrota, y nos sorprende la madurez ética de los votantes. Vale la pena vivir por presenciar tales “milagros”.

Pero ¿cómo vamos a preparar el terreno para tales “milagros”? ¿Cómo vamos a movilizar a “nuestro” pueblo para luchar por los derechos de los refugiados e inmigrantes? En principio, la respuesta es fácil: deberíamos esforzarnos por articular un nuevo espacio ideológico en el que la lucha por los refugiados se combine con la lucha feminista, la lucha ecológica, etc. Sin embargo, una salida tan fácil es solo retórica y se opone a la “experiencia” (ideológicamente determinada, por supuesto) que es muy difícil deshacer. Al analizarlo de manera más profunda, vemos que el problema es que la constelación actual no permite un vínculo directo entre un programa y la experiencia directa de las “personas reales”.

La premisa básica del marxismo clásico era que, dado el papel central del proletariado, la humanidad se encontraba en una situación única en la que la intuición teórica más profunda se reflejaba en la experiencia más concreta de explotación y alienación. Sin embargo, es cuestionable si, ante la compleja situación actual, es factible una estrategia similar. Los populistas de izquierda, por supuesto, insistirían en que esta es precisamente la razón por la que debemos abandonar la confianza marxista en el proletariado como sujeto emancipador privilegiado y emprender un largo y difícil trabajo de construcción de nuevas “cadenas de equivalencias” hegemónicas sin ninguna garantía de éxito. (No hay seguridad de que la lucha feminista, la lucha por la libertad y la lucha por los derechos de los inmigrantes se unan en una gran Lucha). Pero mi punto es que incluso esta solución es demasiado abstracta y formal. Los populistas de izquierda me recuerdan a un médico que, cuando un paciente preocupado le pregunta qué hacer, le responde: “¡Vaya a ver a un médico!”. El verdadero problema no es de procedimiento formal (una búsqueda pragmática de unidad versus una confrontación antagónica) sino sustancial: ¿cómo contraatacar al capital global? ¿Existe una alternativa al sistema capitalista global? ¿Podemos siquiera imaginar hoy un poder comunista auténtico? El resultado es desastre

(Venezuela), capitulación (Grecia) o un retorno controlado al capitalismo (China, Vietnam).

Los intentos oficiales de implementar la teoría social marxista en China intentan pintar una imagen del mundo actual que, en pocas palabras, sigue siendo la misma que la de la Guerra Fría: la lucha mundial entre el capitalismo y el socialismo continúa sin cesar, el fiasco de 1990 fue solo un revés temporal, de modo que en la actualidad los grandes adversarios ya no son Estados Unidos y la Unión Soviética, sino Estados Unidos y China, que aún es un país socialista. El surgimiento del capitalismo en China se interpreta como un claro caso de lo que en los inicios de la Unión Soviética se llamó la NEP (Nueva Política Económica), de modo que lo que existe en China es un nuevo “socialismo con características chinas”, aunque continúa siendo socialismo (el partido comunista permanece en el poder y controla y dirige las fuerzas del mercado de manera estricta).

Domenico Losurdo estudió este punto en detalle y argumentó en contra del marxismo “puro”, que busca establecer una nueva sociedad comunista inmediatamente después de la revolución, y a favor de una visión más “realista” que aboga por un enfoque gradual con cambios y fracasos. Roland Boer evoca una imagen memorable de Losurdo en la que está bebiendo una taza de té en una concurrida calle de Shanghái en septiembre de 2016:

—En medio del bullicio, el tráfico, la publicidad, las tiendas y el claro dinamismo económico del lugar, Domenico dijo: “Esto me hace feliz. ¡Esto es lo que puede lograr el socialismo!”. Ante mi mirada burlona, respondió con una sonrisa: “Estoy totalmente a favor de la reforma y la apertura”[9]

.

Luego, Boer retoma la cuestión de esta “apertura”:

—La mayoría de los esfuerzos se habían dirigido a las relaciones de producción,

centrándose en la igualdad socialista y el esfuerzo colectivo. El enfoque es perfecto, pero si todas las personas son iguales solo por ser pobres, pocas se beneficiarán. Así que Deng, y quienes trabajaban con él, comenzaron a enfatizar otra dimensión del marxismo: la necesidad de desencadenar las fuerzas productivas[10]

.

En cambio, para el marxismo, “desencadenar las fuerzas productivas” no es “otra dimensión” sino el objetivo mismo de transformar las relaciones de producción. Esta es la fórmula clásica de Marx:

Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las que se desarrollaron. De ser formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en sus grilletes, y comienza así una época de revolución social[11]

.

La ironía es que, mientras que, para Marx, el comunismo surge cuando las relaciones capitalistas de producción se convierten en un obstáculo para el desarrollo ulterior de los medios de producción —de modo que este desarrollo solo puede garantizarse mediante un progreso (repentino o gradual) de la economía de mercado capitalista a una economía socializada— las “reformas” de Deng Hsiao-Ping dan vuelta a la fórmula de Marx: en cierto punto, es necesario regresar al capitalismo para permitir el desarrollo económico del socialismo. Existe aquí una ironía adicional que es difícil de superar. En el siglo XX, la izquierda se definió por su oposición a dos tendencias fundamentales de la modernidad: 1) el reinado del capital con su individualismo agresivo y su dinámica alienante; y 2) el poder estatal autoritario-burocrático. Lo que existe

hoy en China es exactamente la combinación de estas dos características en su forma extrema: un Estado autoritario fuerte, junto con una dinámica capitalista salvaje. Se supone que esta sea la forma de socialismo más eficiente en la actualidad.

Desde este punto de vista, el éxito económico de China en las últimas décadas no se interpreta como una prueba del potencial productivo del capitalismo sino como evidencia de la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Para sostener esta perspectiva, que también considera a Vietnam, Venezuela, Cuba e incluso Rusia como países socialistas, debemos darle a este nuevo socialismo un fuerte giro socialmente conservador, y esta no es la única razón por la que tal rehabilitación del socialismo es descaradamente antimarxista, ya que ignora por completo un concepto marxista básico, es decir, que el capitalismo se define por las relaciones capitalistas de producción, no por el tipo de poder estatal[12]

.

Sin embargo, debemos reconocer una verdad parcial con respecto a la postura china: incluso en el capitalismo más salvaje, importa quién controla los aparatos estatales. Tanto el marxismo clásico como la ideología del neoliberalismo tienden a reducir el Estado a un mecanismo secundario que obedece a las necesidades de reproducción del capital. De este modo, ambos subestiman el papel activo que juegan los aparatos estatales en los procesos económicos. Hoy, tal vez más que nunca, no deberíamos fetichizar el capitalismo como el lobo feroz que controla a los Estados. Los aparatos estatales están activos en el corazón mismo de los procesos económicos y hacen más que solo garantizar las condiciones legales —entre otras (educativas, ecológicas)— para la reproducción del capital.

De distintas maneras, el Estado es activo como agente económico directo, por ejemplo, cuando ayuda a los bancos en quiebra, apoya a ciertas industrias, ordena equipos de defensa, etc. En Estados Unidos, hoy el Estado interviene en alrededor del 50% de la producción, mientras que hace un siglo, la cifra oscilaba entre el 5% y el 10%. Los marxistas ya deberían haber aprendido esta lección del socialismo de Estado, en la que el Estado era un regulador y agente económico directo, sin importar cómo fuera, se trataba de un Estado sin una clase capitalista (los analistas marxistas a menudo usaban un término sospechoso para explicarlo: “capitalismo de Estado”). Pero si un Estado capitalista sin capitalistas como

clase es posible, ¿hasta qué punto podemos imaginar un Estado no capitalista con capitalistas que desempeñen un papel importante en la economía? Si bien el modelo chino no puede servir como modelo para la lucha emancipatoria (combina desigualdades sociales explosivas con un Estado autoritario fuerte), no se debe excluir a priori la posibilidad de un Estado no capitalista fuerte que recurra a elementos del capitalismo en algunos ámbitos de la vida social. Por lo tanto, es posible tolerar esferas y elementos del capitalismo limitados sin permitir que la lógica del capital se convierta en el principio que determine de múltiples maneras la totalidad social.

Entonces, ¿qué sucede aquí con la pasión populista? Desaparece y tiene que desaparecer. Cuando el populismo toma el poder, las opciones son, para otorgarles nombre, Maduro (paso del populismo genuino a su versión autoritaria con decadencia social) o Deng Hsiao-Ping (normalización autoritaria-capitalista y regreso ideológico a Confucio). El populismo prospera durante un estado de emergencia, razón por la que, por definición, no puede perdurar. Sin duda, requiere la figura de un enemigo externo.

Tomemos el análisis preciso que Laclau realizó sobre por qué el cartismo debe considerarse dentro del género “populismo”:

Su leitmotiv dominante consistió en situar los males de la sociedad no en algo que es inherente al sistema económico, sino todo lo contrario, en el abuso de poder por parte de los grupos parasitarios y especuladores que detentaban el control del poder político. En palabras de Cobbett, la “vieja corrupción”. […] Fue por esta razón que el rasgo más destacado de la clase dominante fue su ociosidad y parasitismo[13]

.

En otras palabras, para un populista la causa de los problemas nunca es el sistema como tal, sino el intruso que lo corrompe (los manipuladores financieros y no necesariamente los capitalistas, etc.); no se trata de un defecto fatal inscripto en la estructura como tal, sino de un elemento que no desempeña de manera correcta su papel dentro de la estructura. Para un marxista, por el

contrario (como para un freudiano), lo patológico (el comportamiento desviado de algunos elementos) es el síntoma de lo normal, un indicador de lo que está mal en la estructura misma en la que existen como amenaza dichos estallidos “patológicos”. Para Marx, las crisis económicas son la clave para entender el funcionamiento “normal” del capitalismo; para Freud, los fenómenos patológicos, como los brotes histéricos, proporcionan la clave de la constitución (y las contradicciones ocultas que sustentan el funcionamiento) de un sujeto “normal”. Por eso el populismo tiende a ser nacionalista al llamar a la unidad del pueblo contra el enemigo (externo), mientras que el marxismo se enfoca en la escisión interna que atraviesa cada comunidad y llama a la solidaridad internacional, ya que todos estamos atravesados por tal escisión.

Lo difícil de aceptar es que la “gente común” NO “sabe”. Las personas carecen de intuición o experiencias auténticas; no están menos confundidas ni desorientados que todos los demás. En un debate posterior a una presentación que hice, recuerdo que tuvo lugar un breve intercambio con un partidario de Podemos que reaccionó a mi afirmación de que las demandas de Podemos (deshacerse de las estructuras de poder corruptas, democracia auténtica, basada en los intereses y las preocupaciones reales de las personas) no ofrecen ideas precisas sobre cómo reorganizar la sociedad. Respondió lo siguiente:

—Pero eso no es reprochable, ya que Podemos quiere precisamente eso: ¡no otro sistema sino un sistema democrático que sea realmente lo que dice ser!

En definitiva, Podemos quería el sistema existente sin sus síntomas, a lo que deberíamos responder que es un buen punto de partida, pero luego, tarde o temprano, llega el momento de aceptar que esos síntomas (corrupción, fracaso, etc.) son parte del sistema, de modo que para deshacernos de los síntomas debemos cambiar el sistema.

La tercera versión de la política radical actual espera una catástrofe. Muchos de mis amigos radicales me dicen en privado que solo una gran catástrofe ecológica, un colapso económico o una guerra pueden hacer que las personas se movilicen para lograr un cambio radical. Pero acaso esta postura de esperar una catástrofe, ¿no es una catástrofe en sí misma, una aceptación de derrota total? Si

queremos encontrar el rumbo adecuado para descifrar esta cuestión intrincada, debemos tomar conciencia de la fatídica limitación inherente a la política de intereses.

Los partidos como die Linke en Alemania representan efectivamente los intereses de su electorado de clase trabajadora, ya que exigen mejores políticas sanitarias y jubilatorias, salarios más altos, etc. Por lo tanto, de manera automática, se encuentran dentro de los límites del sistema existente y, por lo tanto, no logran una emancipación auténtica. No es suficiente seguir los intereses, sino que deben ser redefinidos con respecto a ideas que no pueden reducirse a intereses. Por tal motivo, presenciamos una y otra vez la siguiente paradoja: cuando los populistas de derecha llegan al poder a veces imponen medidas que de hecho benefician a los trabajadores, como sucedió en Polonia, donde el PiS (Ley y Justicia, el partido populista de derecha que está en el poder) logró promulgar las mayores transferencias sociales en la historia contemporánea de Polonia. El PiS hizo lo que Marine le Pen también promete hacer en Francia: una combinación de medidas contra la austeridad (inversiones sociales que ningún partido de izquierda se atreve a considerar) junto con una promesa de orden y seguridad que reafirma la identidad nacional y enfrenta la amenaza que representa la inmigración. ¿Quién puede superar esta combinación que aborda de manera directa las dos grandes preocupaciones de la gente común?

Podemos discernir en nuestro horizonte político una situación distorsionada en la que la "izquierda" oficial impone políticas de austeridad (al mismo tiempo que defiende derechos multiculturales, etc.), mientras que la derecha populista persigue medidas contrarias a la austeridad para ayudar a los pobres (a la vez que promueve una agenda nacionalista xenófoba). Es el ejemplo más reciente de lo que Hegel describió como die verkehrte Welt ("el mundo invertido"). La reacción (no solo) populista obvia es la siguiente: ¿no deberíamos restablecer el estado "normal", es decir, no debería la izquierda promulgar las medidas antiausteridad que promulga la derecha populista, solo que sin el componente racista-nacionalista? Por más "lógico" que suene, es justo lo que la izquierda no puede hacer. Lo puede hacer la derecha, precisamente, PORQUE sus medidas antiausteridad incluyen la ideología racista-nacionalista, y ese revestimiento ideológico es lo que las vuelve aceptables.

Esta lógica se asemeja vagamente al hecho de que, en general, solo un gran líder de derecha puede lograr un acuerdo histórico con las fuerzas de izquierda. Solo

Nixon pudo establecer vínculos con China o lograr la paz en Vietnam; solo De Gaulle pudo reconocer la independencia de Argelia. Para un líder de izquierda, tal paso habría sido autodestructivo. En el presente, también tenemos el ejemplo opuesto: solo el izquierdista Syriza pudo implementar medidas de austeridad en Grecia. Si lo hubiera hecho un gobierno de derecha, habría desencadenado una explosión de protestas. A nivel más general, significa que, en una cadena hegemónica de equivalencias, la posición de los elementos está determinada en más de una manera por la composición de otros elementos: es más fácil que el reconocimiento de una lucha anticolonialista radical por parte del poder colonial sea más compatible con una orientación conservadora general que como elemento de una cadena mucho más "natural" como parte de una política de izquierda.

En definitiva, el populismo NUNCA funciona. En su versión derechista, engaña por definición, ya que construye una figura falsa del enemigo. Es falsa en el sentido de que ofusca el antagonismo social básico ("judío" en lugar de "capital", etc.). De esta manera, la retórica populista sirve a las mismas élites financieras a las que pretende oponerse. En su versión de izquierda, es falso en un sentido kantiano más complejo. Al establecer una homología imprecisa pero pertinente, podemos decir que la construcción del Enemigo en una relación antagónica juega el papel del esquematismo de Kant, o sea, permite que la intuición teórica (conciencia de las contradicciones sociales abstractas) se traduzca en un compromiso práctico-político. Así es como deberíamos comprender la afirmación de Badiou de que "no se puede luchar contra el capitalismo". Deberíamos "esquematizar" nuestra lucha de modo que se actúe contra actores concretos que funcionan como agentes expuestos del capitalismo. Sin embargo, la apuesta básica del marxismo es precisamente que la personalización de un enemigo real es incorrecta. De ser necesaria, es una especie de ilusión estructural necesaria. Entonces, ¿significa que la política marxista debe manipular de forma permanente a sus seguidores (y a sí misma) y actuar conscientemente de manera equívoca? El compromiso marxista está condenado a esta tensión inmanente, la que no puede resolverse con solo afirmar que ahora debemos luchar contra el Enemigo y más adelante llevaremos a cabo la revisión fundamental del sistema. El populismo de izquierda tropieza con el límite de combatir al Enemigo no bien asume el poder.

Por supuesto, el contraargumento obvio de los populistas de izquierda es el siguiente: ¿el hecho de que el populismo de izquierda no proporcione una visión detallada de una sociedad alternativa no constituye acaso su verdadera ventaja?

Tal apertura es lo que caracteriza una lucha radical-democrática. No hay fórmulas establecidas de antemano. Se producen reorganizaciones todo el tiempo que modifican los objetivos a corto plazo. Una vez más, esta respuesta moderada es demasiado fácil, ya que oculta el hecho de que la "apertura" de la lucha populista de izquierda se basa en una retirada, en evitar el problema clave del capitalismo.

Entonces, ¿por qué persistir en una lucha radical, si hoy un cambio radical es inimaginable? Porque la situación global lo exige: solo un cambio radical nos permitiría enfrentar la posibilidad de una catástrofe ecológica, las amenazas de la biogenética y el control digital de nuestras vidas, etc. La tarea es imposible, pero más necesaria que nunca.

Décadas atrás, en un debate en el parlamento irlandés, Gerald Fitzgerald, el primer ministro en ese momento, rechazó una propuesta con una auténtica inversión hegeliana del lugar común según el que "Puede ser bueno en teoría, pero no funciona en la práctica".

Su contraargumento fue el siguiente: "Esto puede bastar en la práctica, pero no basta en la teoría". Esta es la situación actual del populismo de izquierda. Sin respaldarlo por completo, deberíamos tratarlo como parte de un compromiso pragmático a corto plazo. Deberíamos apoyarlo (al menos cuando funciona de manera correcta, como es el caso de Podemos), pero sin hacernos ilusiones. Debemos saber que en definitiva fracasará y esperar que de ese fracaso surja algo nuevo.

Índice

Hitos

Lista de páginas

9

10

11

13

14

15

16

17

18

19

21

22

23

24

25

26

27

29

30

31

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

..

44

..

45

..

47

..

48

..

49

..

50

..

51

..

52

..

53

..

54

55

56

57

58

59

60

61

62

63

64

65

67

68

69

70

71

72

73

74

75

76

77

78

79

80

81

82

83

84

85

86

87

Libro compuesto en tipografías Spectral (Production Type

) y EB Garamond (Georg Duffner) distribuidas bajo licencia OFL

. Roboto Condensed, Copyright 2017, Christian Robertson, distribuida bajo licencia Apache v2.0

.

Queremos hacer libros cada vez mejores, para eso necesitamos saber qué pensás.

Envianos un mail y contanos tu parecer

info@edicionesgodot.com.ar

O respondé una breve encuesta:

bitly.com/edgodot

Si el libro te gustó mucho, te agradecemos que lo recomiendes.

1

▪

. Debo esta idea a Udi Aloni.

2

▪

. Sophie Wahnich, Faire entendre la voix de la vérité, un droit révolutionnaire éternel (manuscrito, junio de 2010). Todas las demás citas no atribuidas proceden de este texto sobresaliente.

3

▪

. No es de extrañar, entonces, que estos huevos ahora estén prohibidos en los EE.UU. y tengan que ser contrabandeados desde Canadá (y vendidos al triple del precio). Detrás del pretexto oficial (los huevos representan un peligro para los niños), es fácil discernir la razón de fondo: estos huevos muestran de manera demasiado abierta la estructura inherente de una mercancía.

4

▪

. Ver Brian Rotman, Signifying Nothing, Londres, Macmillan, 1987.

5

■

. Ver Martin Heidegger, “Das Ding”, en Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1954.

6

■

. Francis Fukuyama, Our Posthuman Future, Londres, Profile Books 2002, págs. 149-150.

7

■

. Yuval Noah Harari, Homo Deus. Breve historia del mañana, Londres, Harrill Secker, 2016, pág. 249.

8

■

. Sucedió en la conferencia de Union for Radical Economics en Amherst, Massachusetts, en septiembre de 2018.

9

■

. https://stalinsmoustache.org/2018/07/01/the-passing-of-domenico-losurdo/

■

10

▪

. Ib., op. cit.

11

▪

. Cita extraída de https://bit.ly/3dNMy21

▪

12

▪

. Para este punto de vista, véase, entre otros, vol. 7, n.º 1 (marzo de 2017) de International Critical Thought (Routledge), en especial los textos de Domenico Losurdo, William Jefferies, Peggy Raphaelle y Cantave Fuyet.

13

▪

. Ernesto Laclau, La razón populista, Londres, Verso, 2005, pág. 90.